# L'AMI DU CLERGÉ

**Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur**
**Chan. R. DESVOYES, Codirecteur**

70e ANNEE (7e Série)
No 44. — 3 NOV. 1960

## QUESTIONS THÉOLOGIQUES

### *Science, conscience, personne de Jésus-Christ*

Plusieurs abonnés ont prié l'*Ami* de préciser les positions adoptées, sur ces points, par la théologie contemporaine. Nous répondrons à leur prière, tout en reconnaissant la difficulté d'un tel sujet, qu'il ne convient d'aborder qu'avec objectivité, respect des opinions et déférence pour des théologiens qu'on peut qualifier de *probatiores inter probatos*.

#### I. — *LA SCIENCE DE JESUS*

1. — La science de Jésus-Christ est logiquement au point de départ du problème. Sur cette science, la position classique est la suivante : il faut distinguer en Jésus deux sciences, l'une qu'il possède comme Dieu et qui est infinie, l'autre qu'il possède comme homme et qui est la perfection due à son intelligence humaine.

Le Christ-Homme est à la fois au terme et dans la voie. Comme compréhenseur, il possède la connaissance de *vision intuitive*. Sans doute, l'objet de cette science n'est pas infini, puisque l'intelligence en Jésus, étant finie, ne saurait « comprendre » l'Infini qui est Dieu. Mais la science bienheureuse du Christ s'étend certainement quant à son objet secondaire, à tout ce qui intéresse l'Incarnation.

« Le Verbe incarné est le Chef de tous les hommes et même des anges ; il doit être le juge souverain de toutes les créatures responsables ; il faut donc que la science bienheureuse qu'il possède en vertu de la vision intuitive s'étende à tout ce qui est, a été ou sera fait, dit ou même pensé par les créatures raisonnables et dans tous les temps. D'un mot, les théologiens résument l'étendue de cet objet en disant que, par sa science bienheureuse, le Christ connaît tout ce que Dieu connaît lui-même par sa science de *vision* » [1].

L'âme de Jésus est parvenue à l'état de terme dès le premier instant de son existence : aussi doit-elle posséder la science des âmes parvenues à ce terme, une science *essentiellement infuse*, c'est-à-dire infuse en raison même de l'état de terme et du mode de connaissance qu'implique cet état. L'existence d'une science infuse dans l'âme de Jésus, même considérée indépendamment de toutes les modalités théologiques qu'y ont introduites certains auteurs, ne peut se déduire qu'avec une grande vraisemblance du dogme de l'union hypostatique. Toutefois la primauté que S. Paul accorde au Christ en toutes choses permet à l'ensemble des théologiens de transformer cette vraisemblance en certitude.

Enfin, comme nous, le Christ a possédé une science *expérimentale* ou *acquise*, susceptible d'un vrai progrès et par laquelle le Christ élaborait, selon les lois de l'intelligence humaine en l'état de voie, de données sensibles acquises par l'expérience, les idées représentatives du monde matériel. D'anciens théologiens, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Scot et S. Thomas lui-même (dans le *Commentaire sur les Sentences*) avaient nié l'existence d'une telle science, comme indigne de l'Homme-Dieu, en raison de l'ignorance qu'elle implique au moins pour un temps. Mais l'unanimité s'est faite ensuite, tout d'abord parce que l'on a considéré comme perfection propre à l'intelligence humaine, si relative soit-elle, d'extraire du sensible au fur et à mesure de l'expérience sensible, des idées immanentes à la nature ; ensuite parce que l'Ecriture elle-même suggère naturellement une exégèse en ce sens : « Et Jésus *grandissait en sagesse* et en taille et en grâce auprès de Dieu et des hommes » (Luc, II, 52). Exégèse à laquelle l'auteur de l'épître aux Hébreux fait écho : « Tout fils qu'il était, il a *appris*, parce qu'il a souffert, ce que c'est que d'obéir » (V, 8). Aussi la théologie considère-t-elle l'existence de cette science acquise comme une vérité théologiquement certaine.

Tel était l'exposé de la question, dans l'art. *Jésus-Christ*, du *D.T.C.*, paru en 1924. Ce n'était qu'un exposé d'attente, annonçant une étude spéciale sur la *Science de Jésus-Christ* (t. XIV, col. 1628-1665). Cette nouvelle étude fut surtout un exposé historique de l'enseignement des Pères et des théologiens, amenant en conclusion la présentation du décret du Saint-Office de 1918, réprouvant certaines opinions erronées concernant l'existence de la science bienheureuse en Jésus-Christ et l'étendue de son objet.

2. — *Science de Jésus-Christ* était composé en 1938. En 1953, le R. P. H. BOUËSSÉ, O. P., dans son volume *Le Sauveur du monde*. T. II. *Le mystère de l'Incarnation* [2] a repris, avec d'utiles précisions, le thème des sciences sacrées dont l'âme du Christ était ornée.

Sur la science de *vision*, B. considère avec Suarez et Petau que la nier dans le Christ serait erroné et proche de l'hérésie. En fait, tous les théologiens enseignent que le Christ l'a possédée, sans douter de la certitude de cet enseignement. Le P. rappelle ensuite (p. 399) le décret du Saint-Office (5 juin 1918) réprouvant « certaines tentatives d'exégètes et de théologiens positifs où se marquait une tendance à ébranler la certitude ou la portée de la thèse classique » :

[1] *D. T. C.*, art. *Jésus-Christ*, VIII, 1273.

[2] Sur cet ouvrage, voir *Ami*, 1954, p. 98.

On ne peut enseigner avec sécurité les propositions suivantes :

*a*) Il n'est pas évident que l'âme du Christ, durant sa vie parmi les hommes, ait possédé la science dont jouissent les bienheureux ou compréhenseurs.

*b*) On ne peut déclarer certaine la proposition qui établit que l'âme du Christ n'a rien ignoré, mais a connu dès le commencement dans le Verbe toutes choses, passées, présentes et futures, c'est-à-dire tout ce que Dieu sait par science de vision.

Nous reviendrons plus loin sur ces textes. Mais le magistère s'est de nouveau prononcé par la voix de Pie XII (encycl. *Mystici Corporis*) en faveur de la thèse opposée à la 1^re^ proposition condamnée :

Même la science qu'on appelle de vision a chez lui (le Christ) une telle perfection qu'elle surpasse absolument, tant par l'amplitude que par la clarté, la science même de tous les saints du ciel... Une telle connaissance toute aimante du même genre dont le divin Sauveur nous a poursuivis dès le premier instant de son Incarnation, dépasse l'effort le plus ardent de tout esprit humain : par la vision bienheureuse dont il jouissait, à peine conçu dans le sein de sa divine Mère, il se rend constamment et perpétuellement présent à tous les membres de son corps mystique et les embrasse de son amour rédempteur (Ed. Bonne Presse, p. 26, 42).

Outre la science bienheureuse, l'humanité du Christ a été dotée d'une science innée ou infuse. Cette thèse, ajoute H. Bouëssé, mérite une note théologique tout à fait différente de la précédente. On pourrait la nier sans attenter immédiatement à la foi. Elle a prévalu chez les théologiens par suite de l'autorité des docteurs du Moyen Age.

Les raisons de convenance qu'apporte S. Thomas ne peuvent être dédaignées. Nous n'oserons certes pas, en vertu d'arguments rationnels, déclarer *certaine* l'existence de la science infuse dans l'âme du Christ, déjà dotée de la vision intuitive où toutes choses lui sont offertes en spectacle. Sa très haute probabilité au plan des convenances devient toutefois, à notre sens, une certitude théologique dans l'optique des affirmations de S. Paul décernant au Christ la primauté en tout... (p. 383).

Sans doute, par la vision béatifique, cette réunion, ce rassemblement universel dans l'ordre de la connaissance humaine s'effectue déjà dans le Christ. Mais le lieu de synthèse de la vision béatifique se trouve formellement dans la nature divine où l'univers se reflète comme en sa cause. Ici, la récapitulation a lieu dans l'homme. Là est la science proprement sacerdotale du Christ en sa vie voyagère, celle qui manifeste à son esprit humain tous les péchés des hommes, offenses à Dieu, toute la misère humaine, comme autant de titres à sa satisfaction et à sa compassion universelles, celle qui enveloppe en ses propres hommages d'adoration et d'actions de grâces, tous les hommages créés, lucidement connus et affectueusement recueillis. La science acquise n'a pas cette universalité singulière ; la vision béatifique, exclusivement cause de joie, n'offre pas une vue créée des êtres (p. 386-387).

Enfin, le Christ a été doté d'une science humaine acquise. Il est bien remarquable que des trois sciences que la théologie professe dans l'âme du Christ, ce soit la science proprement humaine qui ait dû attendre le plus longtemps pour se faire accepter des croyants en quête de l'intelligence de la foi. Nul docteur n'a révoqué en doute les facultés d'expérience sensible dans la nature humaine du Sauveur, c'eût été s'engager dans le sillage du docétisme :

Mais les idées acquises par l'expérience, d'une manière progressive et avec l'âge, nombre de théologiens, parmi lesquels Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Duns Scot les ont jugées indignes de l'Homme-Dieu en raison de l'ignorance qu'elles impliquent au moins pour un temps ; et ils ont supposé à leur place une science infuse *de rebus naturalibus*, ayant le même objet que la nôtre, mais parfaite, mise par Dieu dans l'intelligence du Christ dès le premier instant de l'Incarnation et qui n'avait plus qu'à s'actualiser au contact des choses sensibles, suivant les besoins et les convenances du Sauveur.

Cette explication fut celle de S. Thomas, dans la première période de son enseignement, quand il commentait le Livre des Sentences. Par la suite, il changea d'avis pour cette considération que le Verbe de Dieu, ayant pris intégralement la nature humaine, devait avoir élaboré des idées comme les nôtres par la puissance de l'intellect (agent) ou faculté d'abstraction (p. 387-388)

## II. — *CONSCIENCE ET SCIENCE*

Que Jésus, par sa science humaine, ait eu conscience d'être le Fils de Dieu, l'Evangile en apporte un témoignage indéniable.

1. — Dans l'art. *Jésus-Christ*, du *Suppl. du Dict. de la Bible*, le P. Lebreton, s'inspirant du P. de Grandmaison, insiste sur la filiation divine dont Jésus a conscience pour lui-même. Sans doute, le divin Maître s'efforce d'inculquer à ses disciples le sentiment de la paternité divine à leur égard ; il leur apprend à manifester leur sentiment de filiation dans la prière où ils diront à Dieu : « Notre Père ». Mais,

tout en s'efforçant ainsi d'initier ses disciples à ces relations filiales avec leur Père céleste, Jésus n'identifiera jamais sa position et la leur. Il leur apprend à dire : « Notre Père » ; mais lui-même ne parle pas ainsi ; il dit : « Votre Père » et : « Mon Père »... Même lorsqu'il s'adresse à ses disciples, Jésus conserve cette distinction : « Je dispose en votre faveur du royaume, comme mon Père en a disposé en ma faveur » (Luc, XXIV, 49) ; et, d'autre part : « Votre Père qui est au ciel donnera ce qui est bon à ceux qui le prient » (Mat., VII, 11) ; « Votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela » (Mat., VI, 32). Il y a là évidemment plus qu'une habitude de langage ; chez un Maître si humble et si soucieux de prêcher d'exemple, ce soin constant de distinguer sa prière de celle de ses disciples et sa filiation de la leur ne peut qu'être impérieusement commandé par la conscience de ce qu'il est et de ce qu'ils sont ; eux doivent s'efforcer de « devenir les fils du Père céleste » (Mat., V, 44-46) ; chez lui nulle trace de cet effort ni de ce progrès : il est le Fils...

La nature de cette relation singulière, qui unit le Fils et le Père, est déterminée par une autre parole du Seigneur, que nous ont conservée S. Matthieu (XI, 25 27) et partiellement S. Luc (X, 21-22) : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants : Oui, Père, (je te loue) de ce que telle a été ta volonté. Tout m'a été confié par mon Père, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; personne non plus ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et moi je vous donnerai le repos. Prenez sur vous mon joug et recevez mon enseignement, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du repos pour vos âmes ; car mon joug est doux et mon fardeau est léger. »

En prononçant cette parole, Jésus, dit S. Luc, tressaillit dans l'Esprit-Saint ; il nous livre là ce qu'il a de plus intime, le secret de sa filiation divine : le titre de filiation qu'invoque ici Jésus... est une parenté de nature et non d'adoption. Elle égale ceux qu'elle relie. Quel il est, dans son fonds, ce Fils bien aimé, le Père le sait bien, et lui seul ! Il ne faut rien de moins que le perçant du regard divin pour épuiser cette richesse, tout comme le regard du Fils est le seul qui puisse scruter et comprendre l'être immense du Père (col. 1027-1028).

Lebreton ne cherche pas dans la science du Christ l'explication psychologique de sa conscience filiale : la conscience d'une filiation divine de nature et non d'adoption est nettement affirmée dans les textes évangéliques, et c'est tout ce qu'entend rappeler le savant jésuite.

2. — Le problème a été repris récemment par un autre jésuite, le P. Jean GALOT en deux articles de la *Nouv. Rev. théologique : La psychologie du Christ* (1958, p. 337-358) ; *Science et conscience de Jésus* (1960, p. 113-131). Dans les deux articles, l'A. affirme nettement en Jésus la conscience de sa filiation divine :

L'affirmation de la filiation divine est l'affirmation capitale de l'enseignement du Christ... Cette affirmation est incontestablement l'expression d'une connaissance humaine : elle montre que Jésus avait humainement conscience d'être Fils de Dieu. Cette connaissance humaine, on doit la caractériser comme une connaissance intuitive de Dieu... Dans sa psychologie humaine, le Christ saisissait intuitivement son moi divin (1960, (p. 118-119).

Comment expliquer cette conscience du moi divin ? Par la vision béatifique ?

A certains points de vue, répond Galot, on peut comparer cette saisie à celle de la vision béatifique chez les élus. Il s'agit, en effet, d'une intuition qui porte sur Dieu. Et dès lors on peut admettre que, pour s'exercer, cette intuition humaine a besoin d'un secours surnaturel, analogue au *lumen gloriæ*, qui l'élève et la proportionne à la saisie de Dieu.

D'autre part, les différences sont profondes. La première est qu'il s'agit chez le Christ d'une prise de conscience de son moi, ce ne peut être évidemment la situation des élus. Or, lorsque les théologiens parlent de la vision béatifique du Christ, ils donnent parfois l'impression que l'âme du Christ voit l'essence divine à la manière dont la voient les âmes bienheureuses, sans qu'on prenne spécialement attention au fait que, chez le Christ, c'est une connaissance de sa propre divinité, une conscience de son moi divin. La façon de s'exprimer est significative : on dira que l'âme du Christ voit, connaît le Verbe et on se demandera si le sujet connaissant était l'âme humaine et le Verbe simplement objet de connaissance. Il faudrait dire : le Verbe, par son âme humaine, se connaît lui-même. Et cette manière de parler, plus adéquate, attirera davantage l'attention sur le fait qu'il s'agit d'une connaissance qui est conscience de soi (p. 119).

La deuxième différence, c'est que l'intuition de sa personne divine n'entraîne pas pour le Christ l'état de gloire ici-bas.

Nous reviendrons plus loin sur cette seconde différence. En ce qui concerne le reproche non déguisé adressé aux théologiens, nous ne pensons pas qu'il soit mérité. A la suite de S. Thomas (III[a], q. 9, a. 2), les meilleurs commentateurs se demandent simplement si le Christ, en tant qu'homme, a possédé la science des bienheureux, qui consiste à voir Dieu en son essence. Ils n'en font pas nécessairement une explication de la conscience de sa divinité. Et Galot a raison, estimons-nous, de rappeler que le problème de la conscience du moi divin dans le Christ ne doit pas être posé sous l'aspect de la vision béatifique.

Dans l'article publié en 1958 le P. Galot esquisse sa solution. C'est par l'influence directe exercée par le Verbe sur la psychologie humaine du Christ qu'on peut expliquer la prise de conscience par l'âme du Christ de sa filiation divine :

La personne est ce qui agit, et, par conséquent, dans le Christ, la personne du Verbe est ce qui déclenche et dirige l'activité humaine. Elle opère par le *principium quo*, la nature qui fixe la structure de l'action et fait qu'elle soit une action entièrement humaine. La personne divine, qui a l'initiative et la direction des actions humaines, est donc toujours présente par son influx et son dynamisme dans la psychologie du Christ, en respectant néanmoins le niveau parfaitement humain de cette psychologie (1958, p. 355)... Une manifestation de la causalité que la personne du Verbe exerce sur sa psychologie humaine consiste dans la marque de filiation que porteront les actions du Christ. Cette psychologie humaine sera guidée par un caractère filial à l'égard du Père... Ainsi apparaît que cette psychologie est menée par un moi divin qui est celui du Fils (id., p. 358).

2. — A cette explication, le R. P. Ch. V. HÉRIS, O. P., oppose une diffficulté dont on ne peut minimiser la valeur :

Il reste à se demander, écrit-il, de quelle manière la personne du Verbe imprime ainsi sur la psychologie humaine du Christ un sceau de filiation. De quelque côté qu'on se tourne, il faut bien faire appel à quelque causalité venant de la personne. Or une personne, un « je » ne cause, ne dirige, ne commande que par son intelligence et sa volonté. Quand il s'agit de la personne du Verbe, du « je » divin, qui dirige, commande la psychologie humaine du Christ, à quelle intelligence et à quelle volonté va-t-on faire appel ? A celles de la nature divine ou de la nature humaine ?S'il s'agit de la nature divine, nous retombons dans les œuvres *ad extra*, attribuables à toute la Trinité ; s'il n'est question que de la nature humaine, comment le « je » divin, usant de facultés humaines, apparaît-il à travers les opérations purement humaines d'intelligence et de volonté ? [3]

Mais quelle conscience l'intelligence et la volonté humaines pourront-elles fournir au Christ de sa filiation divine ?

Du fait de l'Incarnation, continue Héris, le Verbe est homme et il agit en homme dans et par sa nature humaine... Désormais le Christ, Verbe incarné, peut agir en homme véritable par le moyen de cette nature qui possède toutes les facultés d'une véritable nature humaine. Par elle, il prend conscience qu'il est homme, qu'il jouit d'une autonomie psychologique basée sur le sentiment de sa liberté humaine, laquelle lui est manifestée au travers de son activité intelligente et volontaire. Par elle, enfin, il a conscience de son moi, de son « je ». Mais ce « je » ne lui est révélé que sous un mode humain, alors qu'en réalité, dans son fond, il est la personne du Verbe lui-même. De cette prise de conscience de son moi sous un mode humain, le

[3] Ch. V. Héris, *A propos d'un article sur la psychologie du Christ* dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, juillet 1959, p. 467.

Christ pourrait aussi conclure qu'il n'est qu'un homme, en quoi il ferait erreur. Dieu se doit donc à lui même de préserver son Christ de toute méprise à ce sujet et de lui faire prendre conscience de son être d'Homme-Dieu. Comment cela pourra-t-il se faire ? [4]

Comme explication dernière le P. H. ne retient ni la science de vision, ni la science acquise. Reste la science infuse dont l'objet, selon S. Thomas, comportait pour le Christ la connaissance de tous les mystères de la grâce, « lesquels dépassent la connaissance naturelle de l'homme, mais peuvent être atteints par lui au moyen du don de sagesse ou de l'esprit de prophétie » [5]. Bien que le mystère de l'Incarnation mette en cause une personne divine, il n'en est pas moins vrai que l'union de la nature divine et de la nature humaine est quelque chose de créé, puisqu'elle

consiste dans une certaine relation entre la nature divine et la nature humaine, résultat de leur conjonction en l'unité de la personne du Fils de Dieu. Or toute relation entre Dieu et la créature parce qu'elle provient d'un changement opéré en celle-ci, est réelle dans la créature, mais seulement idéale en Dieu, parce qu'elle ne suppose aucun changement en lui. Il faut donc reconnaître que l'union dont nous parlons n'est pas réelle en Dieu, mais seulement idéale, tandis qu'elle est réelle dans la nature humaine, puisque celle-ci est une créature. D'où l'on doit dire qu'elle est quelque chose de créé (S. Thomas, III$^a$, q. 2, art. 7).

Ainsi, la réalité créée qui rend actuelle l'union des deux natures « n'est pas autre chose que la nature humaine elle-même, en tant que dépouillée de sa propre subsistence elle se trouve comme attirée passivement et réellement à l'être personnel du Verbe » (Héris, p. 470).

S'il en est ainsi, et si la science infuse a pour objet les mystères de la grâce en ce qu'ils ont de créé, rien n'empêche le Christ de prendre véritablement conscience par sa science infuse, de sa filiation divine. La science infuse le révèle à lui-même tel qu'il est en sa nature humaine : ce sont ses facultés humaines, surélevées par la lumière de cette science, qui lui montrent l'emprise totale de son humanité par l'être personnel du Verbe. Et parce qu'une telle connaissance porte sur le sujet lui-même, sur ce qui se passe en lui au plus intime de son être, on peut dire que le Christ, par sa science infuse, prend pleinement conscience qu'il est le Fils de Dieu, le Verbe incarné.

On pourrait objecter que l'union hypostatique, dans sa réalité créée, dit ordre à la personne du Verbe, et donc qu'elle ne peut être saisie sans que le Verbe soit atteint par l'intelligence qui la connaît ; une relation ne saurait être appréhendée sans ses deux termes. Mais le Christ, par sa science infuse surnaturelle, s'il ne voit pas Dieu en son essence, ne l'ignore pas cependant en son unité et sa trinité. Il le connaît à la manière du prophète auquel Dieu se révèle ou du mystique éclairé par le don de sagesse ; et sa connaissance, sur ce point, est bien supérieure à celle du prophète ou du mystique, bien qu'elle n'atteigne pas la vision essentielle. Et cela suffit, semble-t-il, pour que l'union hypostatique soit connue dans sa réalité créée et sa référence à la personne divine du Verbe. Il est bien évident cependant que la vision béatifique en dévoilant, dans une intuition directe, le terme divin de la relation, permet au Christ de saisir, sans aucune ombre, la nature de ce phénomène intérieur, réel et créé, qu'est l'emprise de son humanité par la personne du Verbe. Et de ce fait, la prise de conscience de son union hypostatique, de sa filiation divine, se fait dans la pleine lumière de la science infuse sous l'irradiation, pour ainsi dire, de la lumière de gloire... (Héris, p. 471).

Nous avons tenu à citer longuement Héris, ce qui permet d'apprécier la solution esquissée par Galot dans son second article de 1960. Le théologien jésuite entend souligner l'unité de la science humaine de Jésus-Christ.

Il faut, dit-il, en bannir tout cloisonnement et ne pas traiter les trois sciences, béatifique, infuse et acquise, comme trois entités, dont chacune serait complète en elle-même et n'aurait guère de rapports ni de communication avec les autres... Dans la science humaine se compénètrent divers genres de connaissances : la conscience de la filiation divine, qui est connaissance intuitive, les connaissances infuses et les connaissances expérimentales... Cette compénétration est telle qu'on ne peut adéquatement envisager la conscience que le Christ possède de sa divinité *sans tenir compte de son développement psychologique d'ordre expérimental et progressif* (p. 129-130).

On a souligné la dernière phrase qui peut prêter à l'équivoque. Disons immédiatement qu'il ne saurait être question, dans la conscience que le Christ possède de sa divinité, d'un développement progressif. Le Christ a eu pleinement conscience de sa divinité dès le premier instant de son incarnation.

4. — Les *Ephemerides carmeliticæ* (1960, fasc. I, p. 3-52) ont récemment publié un article du Père Philippe DE LA TRINITÉ, O.C.D., qu'il convient de verser à notre dossier. *A propos de la conscience du Christ : un faux problème théologique.* S'inspirant de divers textes de Mgr Parente et du P. Lonergan, S. J., le théologien carme déclare que « la Personne du Verbe, unique sujet psychologique du Verbe incarné, est consciente de ses deux consciences », divine et humaine.

La Personne du Verbe, en tant que Dieu, écrit le P. Lonergan, est consciente de soi, à la fois selon sa personne distincte et selon sa nature, en sorte que cette conscience totale existe selon sa réalité totale. A cette personne totalement consciente de soi, quand s'ajoute l'autre conscience humaine, ce n'est pas inconsciemment. Car ce n'est pas dans l'inconscient que s'ajoute une conscience à celui qui est totalement conscient de soi. Et si consciemment la conscience humaine est ajoutée à la personne divine et consciente, il suit que la personne divine est consciente de ses deux consciences... L'unité ontologique du sujet implique l'unité du sujet psychologique [6].

De là les conclusions suivantes : « Cet homme (qu'est le Christ) a conscience de sa divinité parce

[4] Id., p. 468.

[5] *Compendium theologiæ*, ch. 216.

[6] *De constitutione Christi ontologico et psychologico*, Rome, 1958, p. 126. Texte latin : « Persona Verbi, qua Deus sui conscia est tum secundum suam personam distinctam, tum secundum suam naturam, ita ut tota conscia sit secundum totam suam realitatem. Cui personæ totaliter sui consciæ cum adveniat alia conscientia (sui) humana, sane non inconscie advenit. Non enim in inconscio additur conscientia ei qui totaliter conscius est. Quod si conscie conscientia humana personæ divinæ et consciæ additur, sequitur ipsam personam divinam esse consciam duarum suarum conscientiarum... Sicut unum admittitur subjectum ontologicum etiam unum subjectum psychologicum admitti oportet. » — Nous avons donné le texte latin, que notre traduction s'est efforcée de rendre tant bien que mal.

L'ouvrage de Mgr Parente auquel il est fait allusion est *L'Io di Cristo*, 2$^e$ éd., Brescia, 1955.

**qu'il EST par identité le Fils de Dieu. Il a conscience *aussi* de son humanité. Il a bien conscience de sa divinité *en* son humanité (union hypostatique), mais il n'a pas conscience de sa divinité *par* son humanité (faux problème). »**

**« Il y a bien deux consciences dans le Christ-Jésus ; mais le sujet conscient est unique et identique non pas à la conscience humaine, mais à la conscience divine du Verbe comme tel. »**

**Retenons ce texte pour terminer :**

« Le nom du Christ est un nom personnel, comme celui de Fils. Dès lors tout ce qui convient au Christ en raison de sa personne qui est éternelle, peut lui être attribué par soi et absolument, et tout spécialement les relations qui semblent appartenir plus proprement à la personne ou à l'hypostase. Mais ce qui convient au Christ en raison de sa nature humaine ne doit pas lui être attribué sans précision » (III$^a$, q. 20, a. 2).

En Jésus-Christ tout ce qui concerne le sujet se réfère à la personne du Fils de Dieu qui est éternelle. Or, s'il est une propriété personnelle, c'est bien celle de dire JE et d'exprimer ainsi la source profonde de l'activité du MOI. Pour deux MOI, l'un divin, l'autre humain, le Verbe incarné ne comporte donc qu'un seul JE et celui-ci est divin (p. 27-28).

**Le P, Philippe ouvre ici une longue parenthèse pour montrer comment l'explication, tirée de la vision béatifique, est inopérante pour rendre raison de la conscience que le Christ a eue de sa divinité.**

**5. — Cette explication avait été celle du Père Galtier, S. J., *Unité ontologique et Unité psychologique dans le Christ*[7]. Le théologien jésuite posait la question en ces termes :**

Le Christ s'est dit Dieu, le Fils de Dieu, l'égal du Père, ne faisant qu'un avec lui. Ces qualités, il se les a attribuées, parlant en homme, se comportant en homme. C'est par l'exercice de son activité humaine qu'il nous a fait connaître sa nature divine. Cette activité d'ailleurs s'exerçait d'une manière pleinement et parfaitement humaine. *L'union hypostatique n'avait rien changé aux lois qui la régissent.* Ce qu'il disait en homme, le Christ, par conséquent, le savait et le pensait aussi en homme... Mais comment, psychologiquement, pareille affirmation, pareille pensée a-t-elle pu se faire jour dans une intelligence humaine et s'imposer à une conscience humaine ? C'est ici, croyons-nous, la question la plus difficile de la psychologie du Christ. Celui qui, par sa conscience humaine, ne perçoit de lui-même que ce qu'il a, ce qu'il fait ou ce qu'il éprouve de proprement humain, comment, par sa nature humaine, peut-il se dire *cette personne* qui échappe à sa conscience ? (p. 220).

**L'essentiel de la réponse à cette question tient en ce mot du P. Galtier : *la vision béatifique :***

Seule cette vision a pu lui permettre de se révéler à nous en parlant un langage d'homme. Il l'a fallu à l'homme qu'est le Christ, pour qu'il ne s'apparût pas dans sa conscience comme une personne humaine et pour qu'il pût dire : « Je suis le Fils de Dieu », sans qu'on eût le droit de conclure à une altération de sa nature humaine...

Grâce à elle (la vision béatifique), cette nature, cette âme s'est apparue *à elle-même* totalement distincte de *la personne* à laquelle elle appartient, mais, en même temps, *unie* à elle au point de ne constituer avec elle qu'un seul tout, *un seul tout personnel.* De ce tout, dans ce tout, elle s'est vue aussi comme l'organe naturel. Ainsi se trouvait exclue pour elle la pensée de dire jamais : « Je » pour son propre compte.

Aussi, comme elle doit à la vision béatifique de ne se prendre pas pour une personne, l'humanité du Christ lui doit-elle également de pouvoir rattacher au « je » qui jaillit de ses lèvres des affirmations dont l'objet la dépasse infiniment (p. 226-227).

**Pour comprendre la critique faite à cette position théologique — laquelle, disons-le, sauvegarde l'orthodoxie catholique — il faut replacer l'explication de Galtier dans la perspective qui est sienne, l'*homo assumptus* dans l'Incarnation, perspective dont, à maintes reprises, nous avons signalé dans l'*Ami* les inconvénients et même les dangers[8]. Le théologien carme, lui, à la suite de S. Thomas, se place dans la perspective de la *natura assumpta* et dirige contre la thèse adverse une dialectique vigoureuse :**

Que de telles formules sauvegardent l'orthodoxie catholique, pour autant qu'elles affirment que l'humanité du Christ est bien l'organe d'un seul tout personnel, le Verbe incarné, nous ne le contestons pas ; mais, dans les perspectives de la *natura assumpta* qui sont les nôtres, elles prolongent la contradiction... que la vision béatifique ne peut pas réduire. Cet homme qui, sans la vision béatifique, se croirait un homme, SE voit *encore* dans la vision béatifique distinct de la PERSONNE à laquelle il appartient... Comment peut-il alors lui être uni au point de ne constituer avec elle qu'un seul tout personnel ? Ce n'est pas certes au sens où l'entend S. Thomas. Ce tout personnel ne sera pas logiquement le Verbe incarné, le Verbe humanisé, mais un homme seulement tout spécialement uni au Verbe... Le problème n'est pas seulement : comment cet homme peut-il savoir qu'il est Dieu, car IL EST Dieu et ne peut pas ne pas le savoir, mais comment le Fils de Dieu (qui comme tel n'est pas homme) sait-IL qu'IL est homme. Or IL le sait aussi parce qu'IL l'est, l'étant toutefois, non par identité, mais par *assomption consciente* d'une nature comportant une *conscience.* Ni ma main n'a besoin d'être intelligente, ni mon âme n'a besoin d'être une personne pour que j'aie, moi, conscience d'être un esprit charnel usant d'un style pour écrire.

La nature humaine du Christ ne Lui est d'aucune utilité pour avoir conscience de sa *divinité* ni de sa *personnalité* (qui est divine). Elle lui donne d'avoir conscience de son *humanité,* pour autant que Lui le Verbe, l'a consciemment assumée. C'est tout. La vision béatifique n'a rien à y voir. Ce n'est pas un sujet humain qui dit : Je suis *Dieu* (ce qui serait contradictoire), mais un JE divin qui dit : Je suis *homme,* et c'est pourquoi formellement la vision béatifique n'a pas de rôle à jouer là, puisqu'elle est spécifiée par l'essence divine...

Nous n'en affirmons pas moins clairement que le Verbe incarné a joui de la vision béatifique en son intelligence humaine dès le premier instant de sa conception. Formellement *connaissance* et non pas *conscience,* cette vision était comme le soleil resplendissant de la vie intérieure du Verbe fait chair qui ne pouvait évidemment pas vivre de foi, fût-ce au titre de son incarnation. C'est dans la lumière divine que Jésus priait son Père (p. 37-39, passim).

**Il semble que cette position rende mieux compte de l'unité ontologique de la personne du Verbe incarné, ou tout au moins s'accorde mieux avec**

[7] Dans le *Bull. de litt. ecclés.*, Toulouse, 1941, p. 161-175, 216-232. Cet article développe les idées déjà émises dans *L'Unité du Christ... Etre... Personne... Conscience,* Beauchesne, 1939 ; voir *Ami*, 1948, p. 402.

[8] Déjà en 1950, p. 573, sur la *Psychologie du Christ* du P. Seiller ; plus longuement en 1951, p. 325-329, et très récemment (1959, p. 44) précisément à propos d'une phrase du P. Galot sur le P. Galtier.

cette unité essentielle au mystère de l'Incarnation. Il ne s'agit pas de nier une conscience humaine dans le Christ ; mais la logique de la *natura assumpta* oblige à placer plus haut qu'elle le principe même de la conscience que le Christ a de sa divinité. Le P. Ph. de la Trinité condense sa thèse en une formule précise et nuancée à la fois :

« Il n'y a aucune raison d'affirmer, de *postuler* que la personne divine du Verbe soit consciente d'elle-même PAR sa conscience humaine. Qu'elle soit consciente d'elle-même EN sa conscience humaine (que le Verbe se sache homme), oui, bien sûr, mais qu'elle se sache Dieu, PARCE QU'ELLE EST INCARNÉE, au titre même de son incarnation, non, bien évidemment. Encore une fois, la vision béatifique n'y changera rien : elle ne fera pas que cet homme soit Dieu s'il n'est qu'un homme comme vous et moi, et *elle ne ferait pas* que Dieu lui-même se sût Dieu fait homme, si, par impossible, il l'avait ignoré. La perspective de la vision béatifique demeure EN DEHORS de notre problème... » (p. 50).

Et, plus nettement encore :

« Le Verbe incarné se sait Fils de Dieu, parce qu'il est Dieu et il le sait par identité ; mais il se sait homme, parce que consciemment il assume une nature dotée de conscience humaine. Autre chose est d'être conscient de soi *dans* et *par* une nature humaine, au titre d'une personnalité connaturelle à cette nature, et c'est notre cas ; autre chose est d'être conscient de soi *dans* et *par* la nature divine, indépendamment de la nature humaine, et, de fait, *aussi dans* une nature humaine, mais non *par* elle : et c'est le cas du Christ-Jésus » (p. 51).

## III. — *PERSONNALITE ET PERSONNE DU CHRIST*

La position du P. Philippe de la Trinité fait mieux comprendre l'unité de personne dans le Verbe incarné.

1. — Nous voudrions, avant tout, soumettre au lecteur une pensée du P. Karl RAHNER, S.J., au sujet de l'intelligence du dogme de Chalcédoine, pensée qui continue bien la thèse du théologien carme [9].

Il ne faut pas considérer cette unité — ne serait-ce que logiquement — comme l'unité postérieure de deux réalités qui, avant l'unité subsisteraient chacune pour soi. On peut bien considérer le Logos comme subsistant pour soi avant l'unité, mais dès qu'on en fait autant pour l'humanité, tout devient faux. Et il ne suffit pas de dire qu'elle n'a, en fait, c'est-à-dire temporellement, jamais existé en dehors de l'unité hypostatique. Il ne faut pas non plus penser qu'on pourrait considérer cette humanité comme étant, seulement de fait, toujours unie au Logos, puisqu'elle fait aussi partie de notre essence à nous, qui existons en dehors de l'unité hypostatique et qui sommes cependant des hommes. *L'humanité concrète du Christ ne peut être, en elle-même, pensée différente du Logos que dans la mesure où elle lui est unie. C'est l'unité avec le Logos qui la constitue dans sa différence d'avec lui c'est-à-dire précisément comme nature humaine.*

L'unité doit être, elle-même, la base de la différence pour que le différent, comme tel, soit vraiment la réalité unie de celui qui, en tant qu'unité antérieure (Dieu seul peut l'être) est le fondement du différent. Ainsi Dieu demeure « en soi », « immuable », lorsqu'il vient vraiment lui-même dans ce qu'il constitue comme étant à la fois uni à lui et différent de lui. En d'autres termes, ce doit être la même réalité, au sens le plus strict, qui, en tant que telle, fonde à la fois le différent et l'unité avec le différent. Mais si ce qui fait exister la nature humaine comme différente de Dieu et ce qui l'unit au Logos ne font qu'une seule réalité, alors nous nous trouvons en face d'une unité qui,

*a*) comme unité unissante ne peut pas être confondue avec l'unité unie (ce qui ne doit pas être) ;

*b*) unit dans la mesure où elle fait exister et, par là, a une richesse de contenu qui ne peut plus retomber dans l'expression demeurée vide de l'unité unie ;

*c*) ne fasse pas qu'ἀσυγ χύτως (*inconfuse*), un attribut extrinsèque contraire à l'unité, capable de la dissoudre de nouveau, mais au contraire un moment intérieur de la constitution de l'unité dans lequel unité et différence se conditionnent et se renforcent sans se faire concurrence (p. 156-159).

Nous avons souligné la pensée qui semble commander tout le développement du thème, qui non seulement donne un relief particulier à la doctrine thomiste de l'unité du Christ, mais de plus accorde à l'Incarnation la place qu'elle occupe dans l'ordre providentiel. Autant qu'on peut suivre la pensée assez obscure du professeur d'Innsbrück, l'humanité du Christ, différente de la divinité mais librement choisie cependant, serait, dans l'acte même qui l'unit au Logos sans qu'on puisse, même en pensée, l'en séparer, l'apparition mystérieuse, la présence quasi sacramentelle de Dieu parmi nous et marquerait le cas extrême et spécifique de la relation entre Dieu et le monde. Du coup, des perspectives plus concrètes s'ouvrent sur la sotériologie et même sur la simple anthropologie. Nous ne saurions les résumer ici, mais on les devine sous-jacentes à la conception fondamentale par laquelle Rahner rejoint Philippe de la Trinité : « Moins on pensera l'humanité du Christ comme ajoutée à la divinité ; plus au contraire on la concevra comme présence de Dieu dans le monde et, à cause de cela, authentique spontanéité et liberté devant Dieu, plus alors le mystère de foi, tout en demeurant sur terre, deviendra l'expression vivante de notre propre destinée » (p. 161).

2. — L'humanité du Christ ne pouvant ainsi être pensée en dehors du Verbe librement humanisé et laissant à la nature assumée toute sa spontanéité et sa liberté, la question de la personnalité du Christ ne peut se résoudre ontologiquement que par l'affirmation de l'unique Personne du Fils de Dieu. Mais psychologiquement, est-il possible de parler de « personnalité humaine » ? — A plusieurs reprises, un abonné a insisté auprès de nous pour obtenir une réponse favorisant cette formule. Grande a toujours été notre hésitation ; car il semble qu'accepter une « personnalité psychologique » du Christ serait aller à la rencontre de Nestorius dans le *Livre d'Héraclide*. D'excellents auteurs cependant montrent ce qu'on peut accorder tout en demeurant dans les limites d'une stricte orthodoxie. Ces théologiens distinguent la personnalité se rapportant au *sujet*, personnalité s'exprimant par le

[9] Karl Rahner, *Ecrits théologiques*. T. I, *Problèmes actuels de christologie*, Paris, 1958 (tr. M. Rondet).

« je » d'attribution à ce sujet et la *fonction* de la nature consciente qu'on doit attribuer au « moi », « je » et « moi » n'étant pas ici convertibles entre eux.

*a*) Entendons d'abord Mgr Gaudel[10] :

L'activité humaine du Christ, faite d'intelligence et de volonté, est unifiée dans une conscience humaine, en une âme maîtresse d'elle-même, capable de se diriger d'une manière autonome en se servant de toutes ses facultés inférieures. Mais ce centre immédiat d'activité consciente et autonome ne s'appartient point pleinement; il n'est point centre dernier d'attribution. Du fait de son appartenance ontologique au Verbe, tout est modifié dans l'orientation et la dignité de son dynamisme humain... Le moi humain du Christ, tout en restant le centre conscient de convergence d'une expérience humaine complète, sait qu'il ne se possède pas foncièrement et se trouve entraîné, orienté par une relation de dépendance et d'intimité ineffable vers le moi de la nature divine qui, lui, s'appartient et s'approprie le foyer conscient d'activité humaine assumée... Ainsi, de toute éternité, le « je » du Verbe s'affirme comme personne divine, immuable dans la possession d'une conscience infinie, adéquate à l'unique réalité divine. Dans le temps, par l'assomption d'un composé humain conscient de soi, il empêche ce centre vital humain, ce « moi » de dire « je » et de se fermer sur lui-même. Il l'attire à lui, le met dans son appartenance, lui fait partager la dignité de sa personne divine et dit « je » non plus seulement dans une vie divine qu'il reçoit éternellement du Père, mais dans une vie authentiquement humaine qu'il rapporte à lui... (p. 130-140, *passim*).

*b*) Mgr Gaudel omet le terme « personnalité humaine ». Philippe de la Trinité est, en apparence, moins timide et se demande « en quel sens peut-on parler de la personnalité humaine du Verbe incarné ? » Sa réponse nuancée implique trois considérations distinctes :

— Au point de vue *ontologique*, il faut exclure toute idée de personnalité humaine.

— Au point de vue *historique* et *juridique*, il faut répondre par l'affirmative :

La nature humaine du Christ n'est pas une abstraction métaphysique, et le fait qu'elle soit « personnifiée » par le Verbe de Dieu et non par un JE humain, lui donne une personnalité historiquement et juridiquement infiniment plus respectable que la nôtre.

— Psychologiquement, il faut distinguer « for externe » et « for interne ».

*a*) Au *for externe*, même réponse qu'au point de vue historique et juridique. La personnalité du Christ est humainement la plus remarquable ;

*b*) Au *for interne*, comme du dedans, si l'on peut ainsi s'exprimer, peut-on parler d'une personnalité humaine du Christ ? Ici, pensons-nous, il importe de distinguer entre le JE et le MOI... Il n'y a qu'un JE en Jésus, le JE divin, mais il y a deux MOI en LUI, le MOI divin et le MOI humain, car le JE exprime la personnalité métaphysique, le sujet profond de l'unité et de la responsabilité, tandis que le MOI exprime le contenu des états psychiques, en fonction de la nature. Or il y a deux natures en Jésus-Christ. En ce sens, il y aura donc, en lui, deux MOI. Comme homme, le Verbe incarné eut bien aussi au-dedans de SOI, une conscience humaine, un *moi humain* tout comme le nôtre, en ce qui du moins ne portait pas atteinte à sa dignité de Verbe incarné. En bref, selon nous, l'intelligence *humaine* du Christ a-t-elle exercé comme telle une fonction de conscience ? A cette question, nous répondrons : une fonction de conscience à l'égard du *divin* et de l'*union hypostatique*, non ; — à l'égard de l'*humain :* au niveau de la nature (MOI), oui ; au niveau de la personne (JE), *nego suppositum*, car cet homme EST le Verbe de Dieu (p. 21-22).

On le constate, ayant posé la question de la personnalité humaine au for interne de la psychologie du Christ, le théologien carme laisse en définitive le problème sans solution : deux Moi, certes, mais le Moi humain, constitue-t-il, dans l'ordre de la nature, une personnalité psychologique ? C'est dans une note ajoutée au texte que l'on trouve vraisemblablement la pensée dernière de l'A. : « Nous affirmons en Jésus deux Moi au titre des deux natures pour un Je au titre de l'*unique* (c'est nous qui soulignons) Personnalité » (p. 23).

*c*) Arrêtons-nous plus spécialement sur les conceptions du P. Bouëssé, O. P.

Tout d'abord, voici sa présentation du dogme, pleinement conforme aux principes thomistes : « Le Fils de Dieu n'a pas assumé une personne humaine » (p. 191).

La personne dans la nature humaine n'est pas conçue antérieurement à l'assomption, mais par voie de conséquence, comme son terme. La conçoit-on antérieurement, il faut alors qu'elle soit détruite par l'assomption ou qu'elle demeure après l'union. Dans le premier cas, elle serait assumée en vain. Dans le second, il y aura deux personnes dans le Christ, l'une assumante, l'autre assumée. Mais c'est là l'hérésie... Si la personnalité humaine manque à l'humanité du Christ, ce n'est pas par défaut. Rien ne lui manque qui relève de la perfection de la nature humaine. C'est par addition. Par suite du surcroît d'une perfection au-dessus de la nature humaine et créée, qui est l'union à la divine personne. Ce n'est donc pas par pauvreté, mais par richesse.

Et cependant B. ne rejette pas l'expression de « personnalité humaine », voire de « personne humaine » :

On pourra parler de personnalité humaine du Christ en ce sens précis que sa nature humaine est parfaite, aussi parfaite que l'est une nature humaine destinée à subsister et subsistant en fait dans un exister humain, créé. On devra nier cette personnalité, si on désigne par là une nature singulière en sa dernière complétude qui n'est rien d'autre que son épanouissement connaturel dans un exister créé proportionné et autonome.

On pourra parler de personne humaine, si on entend par là la divine personne du Verbe, devenue personne de l'humanité de Jésus. Car cette divine personnalité, sans perdre quoi que ce soit de son émergence absolue, infinie, s'approprie personnellement, par l'unité d'exister par soi et à part soi, une nature humaine ; on peut dire qu'elle devient ainsi personne humaine. En cette personne du Verbe humanisée, toutes les virtualités ou richesses de la personne humaine et au delà ; mais non ses limites, dont l'exister créé, proprement humain. Un exister humain *virtuel*, inclus dans l'exister du Verbe, exerce d'une manière ineffable par rapport à la nature humaine du Christ la fonction terminative personnalisante d'un exister humain, créé (p. 516-517).

*d*) En réalité, cette façon de parler de « personnalité », de « personne humaine » dans le Verbe incarné, tout en tenant compte des explications données, risquerait, à notre avis, d'introduire dans le langage dogmatique une formule assez dange-

[10] A. Gaudel, *Le mystère de l'Homme-Dieu*, Paris. 1939, t. II, *Définition et explication du dogme*.

reuse, dont il semble préférable de s'abstenir. Le « Je » psychologique commande logiquement un « Je » ontologique [11]. Ce fut notre pensée personnelle lors de la rédaction de l'art. *Jésus-Christ* du *D.T.C.*, et trente-six ans ne nous ont pas fait changer d'avis :

« Il convient d'éliminer une expression peu acceptable et que néanmoins on est souvent tenté d'accepter. On parle parfois de la « personnalité humaine de Jésus » ; le sens que recouvre cette expression est, chez les catholiques, très certainement orthodoxe. On veut signifier la physionomie, la nature humaine du Christ. Théologiquement, puisqu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule personne, la personne même du Verbe, il ne peut y avoir, en Jésus-Christ, qu'une seule personnalité, et ce serait par un abus manifeste de langage qu'on parlerait de sa personnalité divine et de sa personnalité humaine. Eliminons donc, à tout jamais de notre langage théologique une expression dangereuse et impropre et ne discourons que de l'humanité du Sauveur, humanité complète, faite de corps et l'âme comme la nôtre, avec toutes les propriétés de l'âme et du corps » (col. 1148).

Nous laissons bien entendu aux lecteurs, qui ont insisté pour obtenir de nous l'approbation d'un langage différent, la liberté qu'une interprétation orthodoxe peut autoriser, mais qu'il nous est cependant permis de regretter.

## IV. — *ENCORE LA SCIENCE DE JESUS-CHRIST*
### *Remarques sur l'article du P. Galot*

Le Révérend Père voudra bien accueillir ces remarques avec bienveillance. L'*Ami du Clergé* reçoit fraternellement les questions posées par ses lecteurs, et l'article du P. Galot (celui de 1960) en a provoqué plusieurs. Les relever, y répondre dans la mesure du possible, permettre au théologien jésuite de connaître les réactions provoquées par telle ou telle de ses affirmations : tout cela semble bien rentrer dans le cadre d'une édification mutuelle.

1. — Plusieurs confrères ont manifesté un certain étonnement au sujet des affirmations concernant *l'état de gloire de l'âme du Christ pendant sa vie terrestre*. Voici les textes relevés par nos correspondants :

Si l'on se met dans la véritable perspective de l'Incarnation, qui est celle de l'œuvre rédemptrice, l'attribution à l'âme du Christ d'un état de gloire au cours de l'existence terrestre suscite les plus graves difficultés.
Normalement l'état de gloire est considéré comme entraînant l'impossibilité de mériter...

De même, comment concilier l'état de gloire avec les souffrances de la Passion, plus particulièrement avec l'angoisse de Gethsémani et la déréliction du Golgotha ?...
Certains théologiens espagnols, Cano, Grégoire de Valencia, Salmeron, Maldonat avaient estimé qu'on devait admettre, au moment de la Passion, une suspension de l'état de gloire dans le Christ, ou tout au moins de la délectation spirituelle produite par la vision... S'il y a eu suspension de l'état de gloire, au moins dans son aspect de fruition bienheureuse, durant le temps de la Passion, c'est que cet état n'était pas nécessaire au Christ, et alors pourquoi ne pourrait-on pas penser que cette suspension a duré pendant toute la vie terrestre du Christ ?
Il importe donc de bien distinguer entre la connaissance intuitive de Dieu qui appartenait essentiellement à la psychologie humaine du Christ, et l'état de fruition bienheureuse, qui certes aurait pu découler de cette connaissance intuitive si telles avaient été les conditions concrètes de l'Incarnation, mais qui n'était pas donné au Christ dans sa condition de dépouillement et de kénose et qui ne devait lui être octroyé suivant le plan divin de salut, que comme couronnement de son sacrifice. Ainsi se concilient les deux affirmations scripturaires fondamentales : le Christ avait conscience d'être Fils de Dieu et cependant sur la terre il ne possédait pas encore l'état de gloire (p. 121-124, passim).

Il est certain qu'une telle explication est assez différente de la position adoptée par la plupart des théologiens pour interpréter la « kénose » du Christ au moment de l'agonie de Gethsémani ou de l' « abandon » du Calvaire. Notre consultant, ayant recouru à un ancien article de l'*Ami* (1931, p. 407-409), a pu y trouver une doctrine sinon opposée, du moins divergente de celle du P. Galot. Est-ce à dire que nous entendons condamner celle-ci ? Avant tout, il serait nécessaire de savoir ce qu'il faut entendre par l' « état de gloire » qu'on prétend pouvoir dissocier de la vision intuitive, et comment les conditions concrètes de l'Incarnation supprimaient ou tout au moins modifiaient de la vision intuitive la fruition bienheureuse telle qu'on l'entend habituellement. Sur ces points, d'utiles précisions auraient pu être apportées. L'auteur, se référant à la déclaration du St-Office du 5 juin 1918, qui envisage la science du Christ dans son analogie avec la vision des élus, remarque qu'elle n'affirme dans le Christ ni l'état de gloire ni la fruition bienheureuse.

En se plaçant au point de vue strictement dogmatique et en dehors de toute spéculation scolastique, il faut affirmer avec le P. de Grandmaison (nous l'avons dit en 1931) :

S'il s'agit d'une limitation dans l'usage, dans l'exercice de certaines prérogatives divines, on n'aura aucune difficulté à reconnaître ce « dépouillement », cette « humiliation », cet « anéantissement » qu'imposait la pratique d'une vie humaine réelle ; — si l'on veut aller plus loin (et toute véritable théorie de la kénose va jusque là), en soutenant que le Verbe incarné renonça en fait, abandonna quelqu'une des propriétés constitutives de sa nature divine ou *consécutives à la possession de cette nature* (c'est nous qui soulignons), on se met hors du terrain de la tradition chrétienne [12].

Le savant article du R. P. Henry, S. J., dans le *Suppl. du Dict. de la Bible* (t. v, col. 7-161) n'ap-

[11] Mgr Parente exclut tout « *Je* » humain dans le Christ Jésus : « Pertanto a rigore di termini non si puo parlare di un Io umano di Cristo neppure psicologicamente, perchè l'Io psicologico, inteso nella sua funzione unificatrice e nella sua stabilità, non può essere altro che la trascrizione dell'ontologico. Se non altro, l'uso nuovo dell'espressione *Io umano di Cristo* si presta a grossi equivoci e pero è da eliminarsi dalla Teologia » (*Op. cit.*, p. 345).
Dans la première édition, Mgr Parente niait la dualité du *Moi*, affirmant que la conscience (l'autoconscience, écrivait-il) du moi équivalait objectivement à un *moi* identique au *Je* personnel. La deuxième édition passe sous silence cette remarque. Nous nous y rallierons cependant bien volontiers.

[12] L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, p. 206.

**porte, au point de vue dogmatique, qu'une affirmation générale, conforme à la doctrine du P. de Grandmaison. Henry précise ainsi sa position :**

1° Nous admettons une kénose au sens *impropre*, c'est-à-dire de l'humanité, dont l'abaissement est décrit Phil., II, 7 et sq.

2° Nous admettons aussi une kénose au sens *propre*, c'est-à-dire dont le sujet est le Verbe de Dieu. C'est l'Incarnation ordonnée à l'humiliation.

3° Mais cette kénose doit être prise au sens *large*. Si le Christ renonce à une condition divine, c'est qu'il renonce à manifester habituellement sa gloire divine dans et par son humanité, aussi longtemps que dure son état kénotique. L'exaltation met fin à cet état et transforme l'incarnation douloureuse en incarnation glorieuse, donne à l'humanité la gloire qui lui revient en vertu de la divinité, mais que le Verbe avait abandonnée au cours de sa vie mortelle.

4° Pour des raisons surtout théologiques et philosophiques, mais qui s'accordent avec tout l'ensemble de la pensée de S. Paul et des auteurs du N. T., nous *rejetons* toute kénose au sens *strict*, soit absolue, soit relative, qui affecterait la seule divinité. Celle-ci est immuable en tous ses attributs ; seul le rayonnement de ces attributs dans l'humanité peut souffrir éclipse ou limitation (col. 13 - 14).

**Et, plus loin, dans les conclusion générales (col. 158) :**

Une des faiblesses du kénotisme est d'avoir souvent confondu le problème de la kénose qui affecte la *nature divine* et celui de la kénose qui affecte *exclusivement la nature humaine* du Verbe incarné ; de n'avoir pas examiné dans quelle mesure cette dernière, en vertu de l'union hypostatique, jouit ou non, *sur son plan*, d'une participation aux prérogatives divines. Une fois accepté un certain dualisme psychologique, le problème de *l'ignorance* et celui de la *vision béatifique* du Christ peuvent être rattachés à la *seule kénose humaine* ; il ne paraît pas évident ou immédiat qu'il faille nécessairement priver la personne du Christ de sa condition ou de sa conscience divines pour essayer de soutenir que l'âme du Christ n'a joui ni de la vision béatifique, ni de l'omniscience ; c'est ce que n'a pas vu le kénotisme protestant.

**Voilà des principes sur lesquels il serait difficile de n'être point d'accord. La difficulté est de déterminer, pour tels cas particuliers, quand et dans quelle mesure la nature humaine du Christ, en vertu de l'union hypostatique, jouit ou non, sur son plan, d'une participation aux prérogatives divines. C'est pareillement une sérieuse difficulté d'expliquer comment la vision bienheureuse, qui est le principe de la gloire des élus, pourrait être, dans l'âme du Christ, disjointe de cet état de gloire...**

**2. — Un cas — le cas classique — se présente pour l' « ignorance » que le Christ aurait manifestée concernant le jour et l'heure de la venue du Fils de l'homme (Mat., XXIV, 30 ; Marc, XIII, 32). Sur ce point l'article du P. Galot a suscité, chez tel de nos lecteurs, une certaine hésitation : « Lorsque (le Sauveur) écrit G., déclare qu'il ne connaît pas le jour et l'heure de la venue du Fils de l'homme, ne serait-ce pas une ignorance humaine, qui ne compromet nullement sa science divine, et qui est justifiée par la mission rédemptrice ? » (p. 126).**

**Faisant allusion aux controverses suscitées par ce problème, le P. Galot se contente d'interpréter les déclarations du St-Office (juin 1918). Rappelons en le texte [13] :**

La Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités a proposé le doute suivant : peut-on enseigner en sécurité de conscience les propositions suivantes :

1° n'est pas évident que l'âme du Christ vivant parmi les hommes ait possédé la science qu'ont les bienheureux compréhenseurs.

2° On ne saurait qualifier de certaine la doctrine qui exclut de l'âme du Christ toute ignorance et qui lui attribue dès le début de son existence la connaissance dans le Verbe de toutes choses passées, présentes et futures, c'est-à-dire tout l'objet connu par Dieu, grâce à sa science de vision.

3° L'opinion de certains auteurs récents d'une science limitée dans le Christ n'est pas moins à accueillir dans les écoles catholiques que la doctrine des anciens touchant sa science universelle

(Denz.-Bann., n. 2183-2185).

**Voici l'exégèse qu'en fait notre auteur :**

Les termes de la déclaration ne sont pas aussi stricts qu'ils pourraient paraître à première vue, car la rédaction en a été fort prudente. La deuxième affirmation débute par ces mots : « *Nec certa dici potest sententia* ». Il faut donc tenir, pour la sûreté doctrinale, qu'on *peut* (*potest* n'équivaut pas à *debet*) dire certaine l'opinion selon laquelle l'âme du Christ n'a rien ignoré.

La troisième affirmation impose seulement de ne pas recevoir avec autant de faveur (*non est minus recipiendum*) dans les écoles catholiques l'opinion de quelques auteurs récents sur la science limitée de l'âme du Christ que l'opinion des anciens sur la science universelle. Cette manière de parler a d'autant plus été expressément employée qu'elle fait contraste avec le *non constat* de la première proposition. Elle laisse une certaine liberté. L'exclusion de toute ignorance n'est pas dite opinion évidente (*constat*) [14], ni même certaine, sans plus ; elle peut être estimée certaine (p. 127, note).

**Cette exégèse ne semble pas convaincante. Dans la troisième affirmation, on semble mettre en parallèle l' « opinion » des auteurs récents et l' « opinion » des anciens. Le texte latin n'autorise pas cette assimilation : il oppose, en effet, *placitum* (opinion qui plaît aux auteurs récents) à *sententia veterum* (ce qui n'est plus une simple opinion, mais une *doctrine* résolue).**

**De plus, en affirmant que la doctrine excluant l'ignorance de l'âme du Christ *peut* simplement être dite certaine, par opposition à l'opinion qui niait qu'on pût la déclarer telle, le St-Office déclare implicitement qu'en sûreté de conscience on *peut*, donc on *doit* la considérer comme certaine. Que serait une certitude qui comporterait encore des controverses possibles ? « Si le Saint-Office, avons-nous écrit jadis, accepte qu'on *puisse* déclarer certaine (*certa dici potest*) cette doctrine, il estime par le fait même qu'elle est en réalité une doctrine vraiment certaine » (*D.T.C.*, XIV, 1664) [15].**

**A. MICHEL.**

[13] Sur les conditions historiques dans lesquelles fut publié ce Décret et sur les opinions alors visées, cf. *Ami*, 1919, p. 869-875.

[14] Une *opinion* « évidente » (???).

[15] Qu'on n'oublie pas la prop. 34 du Décret *Lamentabili* : « Le critique ne peut attribuer au Christ une science simplement illimitée, sans faire une hypothèse inconcevable historiquement et répugnant au sens moral — à savoir que le Christ, en tant qu'homme, a possédé une science divine et n'a pas voulu néanmoins communiquer la connaissance de tant de choses à ses disciples et à la postérité. »

N. B. — Article : « *Autour de l'Eucharistie* » (15 septembre).

Un de nos collègues, collaborateur de l'*Ami*, signale dans cet article :

1° Une coquille ou une distraction, p. 538, en haut de la 1re colonne, dans la citation du Père Roguet, lire : « changement qui n'affecte *pas* les apparences », au lieu de « qui n'affecte *que* les apparences ».

2° L'article du P. Benoît (p. 537, 1re col.) intitulé « L'Eucharistie dans le N. T. » donné comme distinct de *Lumière et Vie*, n. 31, « Les récits de l'institution et leur portée » est en réalité l'article publié dans ce n° 31. Ici, c'est certainement une distraction du rédacteur.

# QUESTIONS
## de science ecclésiastique
### CONSULTATIONS DIVERSES

### *FOI EN DIEU ET PECHE*

Q. — J'ai lu, sous une plume autorisée, que pour qu'il y ait péché mortel, *aversio a Deo*, il ne suffisait pas que le pécheur perçoive la malice morale de l'acte, mais qu'il fallait encore qu'il la perçoive en fonction de l'interdiction par Dieu. D'où la conséquence qu'un athée, qui sincèrement ne croit pas en Dieu, serait incapable de commettre un péché mortel. *Quid ?*

R. — C'est toute la question du péché philosophique qui est soulevée ici, si nous comprenons bien la question posée.

Le décret par lequel Alexandre VIII, le 24 août 1690, condamne la doctrine du péché philosophique en la déclarant « scandaleuse, téméraire, erronée », en donne la définition, par opposition au péché théologique :

Le péché philosophique, ou simplement moral, est un acte humain en désaccord avec la nature raisonnable et la droite raison. Par contre, le péché théologique et mortel est une transgression libre de la loi divine (on reconnaît là la définition classique du péché). Suit la condamnation de la proposition suivante :

« Le péché philosophique, si grave soit-il, est, chez celui qui ignore Dieu ou ne pense pas actuellement à Dieu, un péché grave, mais il n'est pas offense à Dieu ni un péché mortel détruisant l'amitié de Dieu, ni une faute digne de la peine éternelle. »

En d'autres termes, comme l'écrit le P. D'Avrigny, S.J., en 1710, dans ses *Mémoires chronologiques et dogmatiques :* « On peut considérer tout péché, ou en tant qu'il offense Dieu, ou en tant qu'il blesse la raison. Selon le premier de ces deux regards, il s'appelle péché théologique, et, selon le second, péché moral ou philosophique. » L'auteur pose alors le problème : « Peut-on dire qu'il y ait des péchés purement de cette dernière espèce, c'est-à-dire des péchés qui offensent la raison parce qu'ils se font contre la lumière de la conscience, sans offenser Dieu, parce que celui qui les commet, ou ignore Dieu absolument, ou ne pense pas actuellement à Dieu ? » [1].

Au fond, cette notion du péché philosophique est due à une dissociation entre deux sortes de moralité, l'une commandée par la raison, l'autre par la loi divine ; dissociation qui se fonde sur un concept de loi, volontariste d'un côté, tandis qu'il est entendu dans un sens rationnel chez les thomistes.

Les Nominalistes admettent que Dieu aurait pu donner des normes contraires à la loi divine telle qu'elle fut promulguée, la nature humaine restant la même, parce que la loi a le sens actif d'un décret divin. Cette distinction fut envisagée par Vittoria dans la première moitié du XVIe siècle, développée par Lessius, retenue par Suarez ou De Lugo : puisque, disent ces auteurs, toute nature porte en elle ses lois, puisque certains actes, comme le blasphème, sont mauvais par nature et non parce que Dieu les interdit, leur malice est logiquement antérieure à la défense divine, et peut apparaître telle. Toute nature a ses lois ; y contrevenir, c'est la détruire. L'homme, en prenant conscience de sa nature, prend aussi conscience des lois qui la régissent ; s'il veut devenir un homme, il doit faire le bien, rester en conformité avec sa fin dernière : s'y refuser, c'est déchoir, se désaxer. Logiquement, le bien et le mal sont fondés sur la nature des choses avant de l'être sur un vouloir positif, fût-ce un vouloir de Dieu. L'homme discerne déjà dans sa seule nature la loi du bien et du mal qui l'oblige à faire ceci et à éviter cela. Par conséquent, l'athée « négatif », dont il est question dans la présente consultation, pourrait — logiquement — violer la loi de sa nature sans s'être rendu compte de la portée de son acte dans le domaine divin : cet athée n'offenserait pas Dieu. En manquant à ses obligations, il commettrait un péché philosophique. Il s'en tiendrait au *malum*, ignorant le *prohibitum*.

En fait, concèdent ces auteurs, dans l'ordre effectivement réalisé que nous connaissons, les deux coïncident, et donc, on ne peut rencontrer actuellement le péché philosophique. Il n'en reste pas moins que, en droit, on pourrait concevoir la dissociation possible, et donc admettre l'hypothèse du péché philosophique.

Au reste, ajoutent ces auteurs, psychologiquement parlant, la connaissance de l'ordre raisonnable, et donc, l'obligation d'agir conformément à la nature, est antérieure à la connaissance de Dieu, et donc à l'obligation d'agir selon la loi divine.

On pourrait donc concevoir l'hypothèse d'un péché « laïc », et, de l'autre, une offense à Dieu qui viendrait s'ajouter à cette malice « naturelle ».

A cela, les thomistes répondent :

1° L'ordre de la raison humaine tient sa vertu de ce qu'il découle de l'ordre moral au sommet duquel se rencontre Dieu. La raison, la conscience, ne parlent avec autorité, que parce qu'elles parlent au nom de Dieu. Le péché est un acte qui n'est

[1] On pourra lire l'article du P. Beylard, *Le péché philosophique* dans *Nouv. Revue Théol.* 1935, (p. 591-616 et 673-698), et voir comment le problème s'est posé vers la fin du XVIIe siècle.

pas « commensuré à sa règle » ($I^a$-$II^{ae}$, q. 71, a. 6, c). En bon aristotélicien, le Docteur angélique poursuit : cette règle est la perfection de la nature de celui qui agit : « La vertu consiste pour chacun à être dans les bonnes dispositions qui conviennent à sa nature. Il faut donc appeler vice, en quelque réalité que ce soit, le fait qu'elle est dans des dispositions contraires à sa nature » ($I^a$-$II^{ae}$, q. 71, 2, c.). Or la nature propre de l'homme, c'est d'être raisonnable. Il y aura donc péché quand on n'obéira pas à la raison.

*Mais,* ajoute S. Thomas, la raison elle-même, ou notre conscience, qui nous permet de *con-scire* (cf. *De Veritate,* q. 17, a. 1, c), est la règle prochaine permettant de prendre conscience en Dieu de la loi de notre être, et de l'appliquer à notre conduite. Elle ne tire pas ses indications de son propre fond; elle est participation de la raison éternelle, de la sagesse éternelle : « La lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est autre chose qu'une impression en nous de la lumière divine. Il est donc évident que la *loi naturelle n'est pas autre chose qu'une participation de la loi éternelle* dans la créature raisonnable » ($I^a$-$II^{ae}$, q. 91, a. 2, c). La loi éternelle est la règle éloignée et universelle, que la raison humaine détaillera et monnaiera à propos de chaque acte, puisque l'homme, en même temps qu'il est sous l'agir divin, se conduit lui-même, d'une façon active, grâce à sa raison : « Parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la divine providence d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même à cette providence, en pourvoyant à ses intérêts propres en même temps qu'à ceux des autres. En cette créature, il y a donc une participation à la loi éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui lui conviennent » (*Ibid.*).

La raison est le propre de l'homme, mais c'est aussi en lui le propre d'une nature créée, c'est-à-dire dépendante ; sa raison, tout en conservant sa prérogative, est participation de celle de Dieu et doit s'éclairer à sa lumière. Elle lui est donnée pour s'ouvrir pour celle de Dieu, se régler et se mesurer sur elle.

Dans ce contexte, le *péché est un acte qui n'est pas conforme à la raison* ET *à la loi divine :* les deux sont toujours présentées liées, et on ne voit pas qu'il puisse en être autrement : « Tout ce qui est réglé par la raison humaine, est également réglé par la loi divine » ($I^a$-$II^{ae}$, q. 63, a. 2, c. ; cf. 19, a. 4 ad, 2 ; q. 21, 1, c.) ; ou encore : « Pour la volonté humaine, il y a deux règles : l'une toute proche et homogène, qui n'est autre que la raison humaine elle-même, l'autre qui sert de règle suprême, et c'est la loi éternelle, la raison de Dieu en quelque sorte » ($I^a$-$II^{ae}$, q. 71, a. 6, c.).

Par le fait même qu'il est contre la raison, le péché est contre la loi divine, laquelle n'est pas comme surajoutée de l'extérieur et à distance de la nature humaine, concordant avec elle par hasard ou par un libre décret de Dieu : c'est au contraire la raison qui est en l'homme la marque, la signature et le reflet de la sagesse divine : « Tout ce qui est contre la raison d'une œuvre d'art est contre la nature de l'art qui l'a produite. Or la loi éternelle et la raison humaine sont dans le rapport de l'art et de l'œuvre d'art » ($I^a$-$II^{ae}$, q. 91, a. 2, ad 4). C'est donc la même chose que dire qu'un acte est contre la raison, ou de prétendre qu'il n'est pas dirigé par la loi éternelle : Cf. *De Malo,* q. 16, a. 2, c. ; *De Veritate,* q. 17, a. 13. Par le péché, on va au-delà du *medium* de la vertu qui doit régler notre conduite et l'aider à s'aligner sur la sagesse divine ; inversement, celui qui déroge à l'ordre rationnel se met en défaut vis-à-vis de la loi éternelle ($I^a$-$II^{ae}$, q. 71, a. 2, ad 4 ; *De Malo,* q. 16, a. 2).

Et S. Thomas montre qu'il connaît bien le splendide texte de S. Augustin (*De Civitate Dei,* l. XVI, c. VI, n. 1, *P. L.* 41, 484), à propos des anges : « C'est à eux précisément qu'il convient de s'approcher de Dieu par de saints mouvements, c'est-à-dire par de pieuses pensées, et de consulter l'immuable Vérité, comme la loi éternelle qui les régit dans leurs célestes demeures. En effet, ils ne sont pas la vérité, mais, participants de la Vérité créatrice, ils s'en approchent comme de la source de la vie, comme pour recevoir d'elle ce qu'ils n'ont pas en eux-mêmes. »

On conçoit dès lors que le péché philosophique soit impensable, puisque ordre raisonnable et ordre divin sont, non pas deux règles superposées, mais sont entre elles dans le rapport de l'absolu au participé. Un seul mouvement intéresse à la fois l'une et l'autre loi.

Condamné comme erreur, d'une condamnation qui n'atteint pas l'hypothèse de la possibilité d'un ordre différent où le péché philosophique serait possible, prétendent les tenants de la première opinion, le péché philosophique est impensable dans l'ordre actuel.

Par surcroît, ajoutent les thomistes, est-il bien vrai que l'enfant ou le païen a, de l'ordre raisonnable et donc de l'obligation d'agir conformément à lui, une connaissance antérieure à la loi de Dieu et donc à l'obligation d'agir selon la loi divine, ou ne faudrait-il pas plutôt dire que tel acte lui apparaît défendu parce qu'une autorité les lui a dits tels : parents, éducateurs, milieu social dans lequel il fut élevé ou vit actuellement ?

Quoi qu'il en soit de cette question, implicitement au moins, celui qui pèche contre sa conscience pèche contre le législateur de cet ordre de chose au nom duquel parle la conscience, et, dans *Rom.* I, 18-32, S. Paul montre les païens punis pour avoir agi contre leur conscience, encore qu'ils eussent été laissés aux seules lumières de leur raison naturelle: aucun acte humain n'est soustrait au tribunal de Dieu. M. HUFTIER.

* *

BIBLIOGRAPHIE. — On peut consulter, sur cette question du péché philosophique :

H. BEYLARD, *Le péché philosophique,* dans *N. R. Théol.* 1935, p. 591-616, et 673-698.

R. BLOT, *Genèse et survie du péché philosophique,* dans *Revue de litt. ecclés.* 1946.

Th. DEMAN, *Péché philosophique,* dans *D.T.C.,* t. XII, col. 262-267.

## A PROPOS DE LA TORTURE

Q. — S. Thomas écrit dans son *Commentaire du Livre de Job* (cap. x, lect. 1) : « Contingit quandoque, quod quando aliquis innocens falso apud judicem accusatur, judex ad exquirendam veritatem *eum tormentis subjicit secundum justitiam agens...* quia... non potest judex interiorem conscientiam accusati cognoscere. »

D'autre part, nous lisons dans le *Dict. Prat.* de Bricout, au mot « *Inquisition* » (c. 1036) : « Certains tribunaux de l'Inquisition adoptèrent la torture dès avant le milieu du XIII$^e$, Innocent IV en autorisa l'usage par sa bulle « *Ad Extirpenda* » du 15 mai 1252, qui fut ratifiée par Alexandre IV et Clément IV. Il fut seulement stipulé que la « question » devait toujours être appliquée « *citra membri diminutionem et mortis periculum* ».

Or, « torturer, c'est-à-dire soumettre à une souffrance progressive pouvant être poussée jusqu'au paroxysme... pour arracher un aveu... est intrinsèquement mauvais » (Häring, III, p. 685). Et Pie XII : « L'instruction judiciaire doit exclure la torture, et la narco-analyse... parce qu'elles lèsent un *droit naturel*, même si l'accusé est réellement coupable » (*Doc. cath.*, 1953, c. 1354).

D'où la question : Comment une pratique « intrinsèquement mauvaise », lésant « un droit naturel » a-t-elle pu être approuvée par l'Eglise et par saint Thomas ?

R. — Nous avouons ne pas très bien voir où est la difficulté.

Disons même, au départ, qu'il serait commode de relever des contradictions apparentes, non pas simplement entre Innocent IV et Pie XII, mais entre, par exemple, Nicolas I$^{er}$ qui condamne la torture, Innocent IV qui l'admet, et Pie XII qui se réfère à Nicolas I$^{er}$ pour condamner la torture, et à qui on fera tout de même bien l'honneur de croire qu'il n'ignorait pas les textes de ses prédécesseurs ou de S. Thomas.

En effet, si l'on continue la lecture du discours de Pie XII aux membres du IV$^e$ Congrès de droit pénal, du 3 octobre 1953, on trouve :

« Il y a onze cents ans, environ, en 866, le grand Pape Nicolas I$^{er}$ répondait de la manière suivante à l'une des demandes d'un peuple qui venait d'entrer en contact avec le christianisme :

— « Si un voleur ou un brigand est pris et nie ce qu'on lui impute, vous affirmez chez vous que le juge doit lui rouer la tête de coups et lui percer le côté avec des pointes de fer jusqu'à ce qu'il dise la vérité. Cela, ni la loi divine, ni la loi humaine ne l'admettent : l'aveu ne doit pas être forcé, mais spontané ; il ne faut pas qu'il soit extorqué mais volontaire ; enfin, s'il arrive qu'après avoir infligé ces peines, vous ne découvrez absolument rien de ce dont on charge l'inculpé, ne rougissez-vous donc pas à ce moment du moins, et ne reconnaissez-vous pas combien votre jugement fut impie ? De même, si l'inculpé, ne pouvant supporter de telles tortures, avoue des crimes qu'il n'a pas commis, qui, je vous le demande, porte la responsabilité d'une telle impiété, sinon celui qui l'a contraint à pareil aveu mensonger ? Bien plus, on le sait, si quelqu'un profère des lèvres ce qu'il n'a pas dans l'esprit, il n'avoue pas, mais il parle. Renoncez donc à ces choses et maudissez du fond du cœur ce que jusqu'à présent vous avez eu la folie de pratiquer ; en effet, quel fruit avez-vous donc retiré de ce dont vous rougissez maintenant ? »

Qui ne souhaiterait que, durant le long intervalle écoulé depuis lors, la justice ne se soit jamais écartée de cette règle ! Qu'il faille aujourd'hui rappeler cet avertissement donné voici onze cents ans, est un triste signe des égarements de la pratique judiciaire au XX$^e$ siècle ! »

Pie XII n'ignore donc pas que, pendant les onze derniers siècles, on a pu s'écarter de cette règle donnée par un de ses prédécesseurs. Et cependant, un an après ce discours, revenant sur le même sujet, le Souverain Pontife renvoyait au même texte de Nicolas I$^{er}$. On trouvera ce passage cité dans l'*Ami* du 26 septembre 1957, p. 576, et à la même page le passage cité par notre correspondant. Et déjà la lecture de cet article de M. Delhaye éclairera singulièrement la question présente, de même que ses articles sur le droit naturel publiés dans l'*Ami* de novembre 1958 à avril 1959.

Ceci étant rappelé, répondons :

1. — La Bulle *Ad extirpenda* d'Innocent IV du 15 mai 1252, ratifiée par Alexandre IV et Clément IV, traite d'une question disciplinaire, et n'entend pas donner de définition doctrinale.

2. — Le problème sera mieux posé si l'on prend soin de situer chaque prise de position dans le contexte historique dont elle relève. Au XIII$^e$ siècle, l'hérésie ne se présentait pas dans le même contexte historique qu'aujourd'hui. La souffrance n'était pas considérée de la même manière qu'aujourd'hui ; la liberté personnelle non plus. Les interventions de Pie XII se situent dans un autre contexte historique, et le Pape intervient pour défendre les droits menacés et attaqués de la personne humaine. On pourra relire la communication de M. Jean Guitton : « *Y a-t-il encore une nature humaine ?* » lors de la *Semaine des Intellectuels catholiques* de 1950. L'année suivante, le même auteur remarquait que, depuis vingt ans, les Souverains Pontifes étaient intervenus plus souvent pour défendre l'homme que pour définir le chrétien.

3. — Quelles sont les raisons sur lesquelles on s'appuie aujourd'hui pour condamner la torture ?

Comme le faisait remarquer l'article de l'*Ami* (26 septembre 1957, p. 575) le problème est posé par une sorte de conflit entre deux droits :

— *a*) d'une part, le *droit* et même le *devoir* de défense collective *de la société* contre ceux qui transgressent ses lois. Mais par quels moyens et jusqu'à quel point la société pourra-t-elle étendre son pouvoir d'investigation sur l'auteur de l'acte qu'elle a pour mission de dénoncer avec certitude avant de le châtier ?

— *b*) d'autre part, chaque personne possède *un domaine privé*, à la fois matériel et immatériel, où la loi ne permet pas de pénétrer sans son consentement et devant lequel elle doit s'arrêter.

La réponse à ce problème sera dictée par la conception qu'on aura de la personne humaine. Aujourd'hui, nous sommes beaucoup plus sensibles à la liberté, une des plus grandes prérogatives réservées à l'homme ; c'est cette possibilité qu'il a d'un choix, qui le distingue de tout le reste de la création non raisonnable. L'homme est un centre de vouloirs et de pensées ; il a une valeur singulière, qui le différencie des autres, une maîtrise sur ses actes, une libre détermination de ses pensées et de ses vouloirs vers une fin choisie consciemment. La légitimité morale de l'enquête judi-

ciaire est subordonnée à ce respect de la personne. C'est ce principe qui va décider de sa légitimité, et lui imposer des limites qu'elle ne devra pas franchir sous peine de n'être plus « humaine ».

En d'autres termes, les garanties d'une justice humaine reposent sur le droit à la liberté de l'aveu. Les juges ont le droit de convaincre le prévenu de mensonge, ils n'ont pas le droit d'abolir en lui pratiquement la faculté de mentir ou de se taire, d'atteindre et de forcer le libre arbitre dont le mensonge est l'usage pernicieux mais imprescriptible. Ce droit est d'ailleurs reconnu tant par le droit civil que par le droit canonique (can. 1743). En matière criminelle, on fait prêter serment aux témoins, mais non à l'accusé. Et il ne s'agit pas d'une légitimation du mensonge, mais du respect de la liberté. S'il est vrai qu'il est préférable que le coupable s'offre spontanément au châtiment, on ne peut l'y contraindre par la force. L'essence de l'acte moral est de procéder de la liberté.

* *

Et au fond, ne retrouve-t-on pas déjà dans le texte cité de Nicolas I^er^, les principales formes sous lesquelles on présente aujourd'hui ce prin-

— *a*) « Si quelqu'un profère des lèvres ce qu'il n'a pas dans l'esprit, il n'avoue pas, mais il parle ». L'aveu, en effet, est un acte qui sort des profondeurs de la personne, dans lequel la personne s'engage et dévoile, soit à une autre personne, soit à une communauté, ce qu'elle a de plus intime, de plus légitimement intime et mystérieux. Par l'aveu, c'est une personne humaine qui se livre, et non seulement qui « parle » et émet des sons. Dans l'aveu, une personne reconnaît sa faute, se déclare coupable, non seulement devant la loi et l'opinion, mais devant soi-même. Seul donc est moral et légitime, et donc seul valable, l'aveu fait sciemment et volontairement par l'inculpé, soit parce qu'il se trouve confondu par des témoignages opposés contre lui, soit parce qu'il est poussé par un certain sentiment de repentir, semblable à celui qui fait s'agenouiller le pécheur auprès du représentant de Dieu dans le secret du confessionnal.

Il faut reconnaître que rarement l'aveu de l'inculpé a ce motif élevé : plus souvent il résulte de la crainte ou de la force accablante contre lui des témoignages ; il reste que, dans la mesure où il est spontané, l'aveu est un abandon ; en le faisant, le coupable semble dire au juge : Je m'en remets à vous, je me livre à vous.

S'il n'y a pas cela, c'est un aveu extorqué, ce n'est plus un aveu ; car, pour qu'il y ait aveu, il ne suffit pas que l'accusé révèle exactement la matérialité des faits, il faut encore qu'il situe l'acte avoué dans la conscience du sujet, montrant la part de l'intention claire et de l'entraînement de la passion, d'un désir momentané ou d'une habitude invétérée, du repentir ou de l'endurcissement ; c'est dans tout un contexte que doit être révélée la matérialité des faits, pour déterminer quel et le degré de responsabilité. Et c'est cela qui importe, bien plus qu'un « déballage » quelconque. Sans liberté, l'aveu n'est que l'avilissement d'un homme, sa dégradation, son effondrement sous la contrainte et la torture. Dans l'aveu, c'est la « personne » qui doit parler.

— *b*) Nicolas I^er^ signale aussi les abus auxquels cette méthode conduit facilement.

Il s'agit là, en effet, d'une solution de facilité très tentante et très dangereuse, qui peut conduire aux pires abus. La police est pressée et expéditive; elle veut aboutir rapidement et économiquement à des résultats ; la manière la plus économique et la plus facile, c'est l'extorsion de l'aveu. Or, si elle a carte blanche, elle fera de l'extorsion des aveux une institution, comme cela s'est vu et se voit encore dans les régimes totalitaires. Mais lorsque les enquêteurs emploient la violence pour extorquer l'aveu, ils rompent le pacte qui unit la personne à la société, et perdent tout droit au jugement en transformant une démarche de droit en épreuve de force. La police a pour fonctions d'enquêter sur les malfaiteurs, les arrêter, collectionner les éléments de preuves et présenter le tout au magistat instructeur qui seul possède autorité et responsabilité pour solliciter l'aveu, sans pouvoir l'extorquer par la violence. Si le coupable se refuse à l'aveu, la fonction du juge est de le confondre par des preuves, et d'emporter ainsi la conviction du tribunal. Certaines législations, d'ailleurs, pratiques et sages, ne tiennent pas l'aveu pour une preuve, et s'en remettent au témoignage des faits, que les Anglais appellent « *circumstantial evidence* ». Cela ne paraît-il pas plus sage ?

Que l'enquête et l'instruction se bornent — c'est leur rôle — à confondre l'accusé par des preuves, mais son aveu n'est pas nécessaire pour acquérir une intime conviction. Tant mieux si l'aveu est obtenu par la logique et l'évidence, mais il n'est pas besoin qu'un individu convienne de sa culpabilité pour le condamner, si la preuve est faite. Là, c'est lui qui se refuse à situer la matérialité des faits dans tel contexte. Tandis qu'au contraire on assiste actuellement à une certaine superstition de l'aveu, et l'instruction criminelle se réduit à une course à l'aveu qui facilite la tâche, apaise la conscience et permet de clore le dossier avec le moindre effort : il a avoué, on peut avoir la conscience tranquille et jouir de la satisfaction du devoir accompli.

4. — Est-ce que la doctrine de l'Eglise a varié en ce domaine ? Il ne semble pas. Il y a simplement, et grâce à Dieu, une découverte et une compréhension de plus en plus poussées du droit naturel et du respect de la liberté. Va-t-on accuser Dieu d'avoir manqué au droit naturel parce que, sous l'Ancien Testament, il ordonnait tel ou tel massacre, ou, du moins, qui nous apparaît tel aujourd'hui ? S. Thomas écrit tranquillement que le prévenu — sans faire la distinction entre le contentieux ou le criminel — est *obligé de répondre selon la vérité* à un juge qui interroge légitimement. Aujourd'hui, il nous apparaît mieux qu'utiliser les ressources de souffrances et de déterminisme pour briser une liberté, c'est objectivement et nécessairement un mépris de l'être humain : tant mieux ! Le même S. Thomas n'était pas convaincu de l'Immaculée Conception ; c'est aujourd'hui un dogme défini : tant mieux !

Si l'on ne peut dire que le droit naturel est une forme pure, du moins peut-on admettre qu'en son principe il se réduit à des prescriptions aussi im-

pératives dans leur forme que capables de déterminations ultérieures dans leur contenu : « faire le bien et éviter le mal ». Il y a une découverte et une précision progressives de ce bien et de ce mal. Dans une *Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale* (Desclée de Br., 1947), M^me^ Raïssa Maritain remarque que des personnages de l'Ancien Testament nous sont présentés comme des justes bien qu'ayant accompli des actes qui nous paraissent aujourd'hui contraires au droit naturel. Et si, à propos de l'affaire d'Esaü et de Jacob, S. Augustin affirme : *Non mendacium, sed mysterium*, on peut croire qu'il y a en effet un mystère, mais il est tout aussi bien permis à des hommes du XX^e^ siècle de croire qu'il y a eu aussi un mensonge. M^me^ Maritain écrit à ce sujet :

« Dieu ménage ses exigences ; il les proportionne en quelque sorte à l'expérience humaine... La conscience humaine est encore crépusculaire et confuse... Les lois qui ont formé notre conscience ne sont encore gravées ni sur la pierre ni dans les cœurs. Le principe de ces lois, comme la conscience morale elle-même, existe cependant en tout homme. Cela fait partie de la dot de la nature : faire le bien, éviter le mal ; et, lorsqu'on entend sa voix, obéir à Celui qui parle comme ayant autorité... Cette lumière de la conscience est inégalement répartie. Elle est capable de s'accroître jusqu'au plein jour de l'éternité, mais aussi de diminuer, de s'obscurcir, de s'éteindre peut-être totalement. Et de même la connaissance des lois morales n'est pas une constellation éblouissante, toujours présente en tout homme, également lumineuse en toute âme, sans croissance et sans déclin, notre propre expérience et l'état actuel de l'humanité le prouvent abondamment... La connaissance de ces lois morales naturelles est une lumière lentement et difficilement acquise, si nous exceptons la connaissance principielle du bien en général à faire et du mal en général à éviter, qui coexiste toujours avec la raison et l'intelligence... Ce que nous ne pouvons connaître qu'imparfaitement, et par le secours d'un autre, est susceptible du plus et du moins, peut croître et diminuer pour des causes diverses... Toute connaissance aurait pu nous être donnée dès l'origine, donnée et conservée jusqu'à la fin en chacun de nous. Mais ce n'est pas ainsi, semble-t-il, que Dieu a créé le monde... Dieu procède comme un jardinier qui met une semence dans la terre et non un arbre adulte et chargé de fruits. Et la semence meurt et vit, s'affermit dans le sol, monte vers le soleil, connaît l'alternative des saisons, fleurit et fructifie. Il procède comme un Père et un éducateur ; toute l'histoire humaine le montre, et la Bible divine et inspirée la raconte à toutes ses pages... Quant à la conscience morale explicite, elle est partout très lentement et la dernière acquise. Non dans ses principes — en eux elle est contemporaine de la raison — non quant au sens du devoir et de l'obligation, mais quant à la connaissance complète des lois morales naturelles, et de celles qui relèvent du droit positif divin, comme par exemple la loi de la monogamie, qui participe de l'un et de l'autre ordre. Les lois positives divines sont connues par une révélation progressive, les lois morales naturelles par une lente acquisition. »

Ainsi, au XIII^e^ siècle, on entendait le respect dû à autrui comme pouvant comporter la torture « *citra membri diminutionem et mortis periculum* » : c'était déjà une restriction. Aujourd'hui, on a réalisé que le respect dû à la personne humaine s'étendait plus loin encore : plutôt que de contradiction, parlons d'heureuse progression.

M. HUFTIER.

# DOCUMENTS PONTIFICAUX

## LA MORALE DE SAINT THOMAS
### Sa valeur et son actualité

*Discours de S. S. Jean XIII au V^e^ Congrès Thomiste, le 16 septembre 1960. Traduction de l'*Osservatore Romano *(édit. fr.) du 21 octobre 1960.*

... L'Académie de saint Thomas, sans s'écarter des règles sûres que son fondateur d'immortelle mémoire Léon XIII lui donna et que nos prédecesseurs à sa suite ratifièrent et confirmèrent, ne manqua jamais, soit dans ses congrès, soit dans ses semaines d'études de mettre en lumière, de défendre et de diffuser la philosophie de l'Aquinate. La doctrine de S. Thomas plus que d'autres correspond *aux vérités connues par la révélation divine*, aux *enseignements des Pères* et aux *principes de la droite raison*. Aussi la sainte Eglise l'assume-t-elle comme la sienne propre et en nomme l'auteur le Docteur Commun, c'est-à-dire Universel [1].

Vous êtes, certes tout comme Nous-même, pleinement persuadés que les principes du Docteur Angélique, ses préceptes et sa méthode d'enseignement, qui dureront en tous les temps, sont valables pour la morale aussi. Il en traite, en une longue partie de la *Somme Théologique*, avec l'ordre, l'autorité et la perspicacité les plus grands. C'est pourquoi, très chers Fils, vous avez discuté avec les arguments thomistes convenables, et en pleine conformité avec les préceptes de la sainte Eglise qui embrassent ce sujet, de trois chapitres de doctrine de la plus haute importance ; vous avez eu, en effet, des exposés au sujet du *Fondement et des appuis de la Moralité*, puis des *Droits de la Vérité a sauvegarder et affermir*, enfin de la *vraie conception du Travail*.

Ce n'est nullement notre intention de traiter ces matières même sommairement : car vous pourrez recourir avec profit soit aux enseignements si pénétrants et si riches de notre prédécesseur de vénérée mémoire, Pie XII, soit à notre première Encyclique *Ad Petri Cathedram*. De plus le sujet a été mis en lumière et scruté avec beaucoup de profondeur au moyen de discussions aussi bien que d'exposés, par les philosophes et les théologiens les plus compétents dont nous lisons les noms sur la liste qui nous a été remise.

En raison de la charge qui nous incombe du Magistère suprême de la foi, Nous travaillons de toutes Nos forces au salut éternel des âmes. Et cela Nous incite, en cette conjoncture, à proposer deux vérités à votre considération, car Nous estimons qu'elles conduiront à la confirmation des résultats de votre Congrès.

* *

Le premier point que Nous jugeons devoir souligner est celui-ci : *la Morale de l'Aquinate*, qui paraît tendre comme à son but plus immédiat, à rechercher les raisons des choses — ce à quoi la porte la profondeur du raisonnement, — vise toujours cependant, à disposer les humains à l'obtention de leur fin suprême et surnaturelle, qui consiste en la félicité éternelle. Le principal caractère original de la doctrine morale de S. Thomas, qui transcende les choses terrestres et recherche la fin surnaturelle, a été sagement mis en lumière par notre prédécesseur, Pie XI, en son Encyclique « *Studiorum ducem* » dans les termes suivants :

« *En morale saint Thomas a formulé une solide doctrine théologique, qui dirige tous nos actes d'une manière appropriée à notre fin surnaturelle* ». (A.A.S. XV, 1923, p. 319).

[1] Cfr. Pie XI, Encycl. *Studiorum ducem*, A.A.S. XV, 1923, p. 314.

Le second point que Nous souhaitons proposer à votre réflexion Nous paraît plus actuel encore et d'un plus grand intérêt alors que l'attente de l'ouverture du deuxième Concile du Vatican tient en alerte Notre sollicitude pour tout ce qui peut le préparer. Le voici : *traiter les questions morales et leur trouver une solution selon les principes de l'Aquinate*, qui jamais ne passeront, est d'une utilité étonnante pour établir entre les savants l'unanimité et l'unité de la vérité et de la charité. De là nous devons attendre des fruits de paix multiples pour l'Eglise Catholique et le monde entier.

Pie XI dans son Enc. *Studiorum ducem* qui rappelait les mérites éminents de l'Aquinate, lors du sixième centenaire de sa canonisation, s'était proposé de rendre plus proche le triomphe « de la paix du Christ dans le règne du Christ ». C'est aussi la préoccupation primordiale de Notre sollicitude pastorale, et comme le haut sommet que Nous Nous sommes proposé en commun avec lui, dès le début de Notre pontificat. Et en effet Nous avons communiqué dans Notre première encyclique à tous Nos fils du monde entier, les sentiments de Notre âme, à savoir l'espérance du triomphe de la paix chrétienne, à cause de la charité divine qui se répand avec plus d'abondance dans le sein de la société humaine : « *Le salut tant souhaité, il faut l'attendre principalement d'une grande effusion de charité* » (*A.A.S.* 1959, p. 509).

Dans ces conditions, si anxieux du salut des âmes, vous cultivez avec une application attentive les vérités morales, *qui s'appuient sur la loi naturelle comme sur leur fondement immédiat* et *qui reçoivent leur norme suprême de la divine Révélation* et si vous les répandez et les faites connaître sans jamais cesser, *vous proclamerez la vraie liberté des âmes*. Et si, persuadant les chefs d'entreprises et les travailleurs vous êtes, par vos avertissements, les auteurs du triomphe de la justice dans leurs relations qu'il s'agisse de leurs droits ou de leurs devoirs, vous aurez fait en sorte, pour votre part, qu'ils suivent le Christ-Jésus, Voix, vérité, vie (Jo., XIV, 16), protecteur durant notre vie mortelle et dans la bienheureuse éternité surabondante récompense (cfr., Gen., XV, 1).

* *

Mais pour que devienne effectif ce que Nous souhaitons avec tant d'ardeur, *il faut se consacrer avec soin à scruter les enseignements thomistes*. C'est pourquoi Nous souhaitons que s'accroisse de jour en jour le nombre de ceux qui recherchent lumière et instruction pour eux-mêmes dans les œuvres du Docteur Angélique — et cela, non seulement parmi les prêtres et les personnes cultivées, mais aussi parmi le étudiants adonnés aux études plus générales de toutes les disciplines. Et Nous voudrions que s'y adjoignent en plus grand nombre des jeunes gens, inscrits dans les rangs de l'Action Catholique et pourvus de diplômes universitaires. Aussi aspirons-Nous singulièrement à ce que les préceptes de saint Thomas soient creusés comme un trésor pour le plus grand profit du Christianisme, qu'ils soient étudiés chaque jour plus largement ; et, en cette vue, que ses œuvres soient publiées en langue vulgaire. Car sa méthode d'enseignement et la manière dont il s'exprime peuvent être présentées d'une façon qui ne répugnent pas à l'état d'esprit et aux dispositions de notre époque.

Voilà, Fils bien aimés, les vœux que Nous avons formés pour votre Congrès. Nous en avions reçus l'annonce avec beaucoup de bienveillance ; Nous en avons suivi la préparation et les travaux en y reportant souvent Notre esprit. Car Nous étions persuadés de la valeur considérable de telles études pour la formation catholique des hommes — études, disons-Nous, qui Nous tinrent profondément à cœur dès les débuts de notre sacerdoce, en ces années où elles trouvaient un nouvel élan par les invitations qu'adressa Notre prédécesseur Léon XIII. Nous ajoutons — mais ceci sans insister et comme en conversation fraternelle — que nous sommes portés vers le Thomisme par le nom même que nous avons hérité de notre prédécesseur Jean XII, qui inscrivit Thomas d'Aquin au nombre des Saints du Ciel.

Enfin, pour ces nombreux motifs, Nous vous félicitons publiquement de l'œuvre réalisée avec tant de soin dans cette matière d'une importance des plus considérable ; et d'un cœur paternel, Nous accordons à chacun d'entre vous, ici présents et à tous ceux qui vous sont chers, en gage des dons célestes, la Bénédiction Apostolique.

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Comptes rendus bibliographiques

**Jean SERVIER. — Demain en Algérie. — In-8, 176 p., 6 NF. — Paris, R. Laffont, 1959.**

Après avoir publié *Dans l'Aurès, sur les pas des rebelles* (1954), puis deux thèses de doctorat (dactylographiées) : *Chant des femmes de l'Aurès* et *Jeux rituels et rites agraires des Berbères d'Algérie* (1956), enfin : *Adieu Djebels* (1958), l'auteur expose ici le résultat de ses réflexions sur le problème algérien. Il est né en 1918, à Constantine où son pére, arabisant, est directeur de journaux. Mobilisé en 1939, il passera dix ans dans l'armée. Il suit des cours au Musée de l'Homme, à l'Ecole des langues orientales ; il parle l'arabe et le berbère ; attaché au C.N.R.S., il est un spécialiste de l'ethnologie algérienne. Le 1er novembre 1954, quand éclate l'insurrection, il est à Arris dans l'Aurès et équipe les paysans pour la défense. En 1956, il travaille à la délimitation des communes ; en 1958, il devient professeur à la Faculté de Montpellier. C'est donc un homme qui connaît admirablement l'Algérie, sa terre, ses traditions, ses hommes.

D'après M. Servier, la population algérienne se partage en quatre catégories. Il y a d'abord les « Grands Burnous », ralliés au moins extérieurement à la France, parce que c'est leur avantage ; ils règnent sur des milliers d'hectares et y maintiennent la féodalité, parfois même l'esclavage.

Il y a ensuite la bourgeoisie urbaine, et les professions libérales. Tous ces médecins, avocats, employés parlent le français, méprisent l'arabe, sont façonnés aux manières françaises sans être pour autant francophiles. Ferhat Abbas, pharmacien de son métier, est marié avec une française.

Au dessous, se placent les partisans de la religion et des pratiques coraniques. Ils parlent, ou prétendent parler, un arabe classique, celui du Caire ou du Proche-Orient. Ils rêvent de voir l'hégémonie musulmane s'étendre sur tout le bassin méditerranéen.

Malgré leurs divisions tous ces notables ont pour caractère commun d'être très éloignés du peuple qui, souvent, par leur avidité et leurs injustices, souffre de la misère et de la faim.

Enfin, tout en bas, il y a le prolétariat, la grande masse du peuple, métayers, paysans, petits artisans du bled, ceux « qui ne mangent qu'une fois par jour », dont l'amalgame se fait dans les mauvaises maisons, des casbahs, des bidouvilles et des mechtas en pisé, pauvres gens ruinés pour lesquels il s'agit simplement de vivre. Ceux-là ne sont pas nos ennemis.

Pour arriver à un accord durable, ce qu'il faut avant tout, de l'avis de M. S., c'est s'attacher ce peuple de la faim, là où se manifestent d'ailleurs de jeunes et magnifiques énergies. Comment faire ? — Se basant sur une tradition millénaire, l'auteur préconise d'abord un

régime *agraire* qui instaurerait la propriété communale, là où les bénéficiaires trouveraient, avec des souvenirs ancestraux, un remède efficace à leur misère. Il ne faut pas oublier que dans tout l'Orient sémite, c'est la tribu ou le clan, et non le particulier, qui possède la terre. Il faudrait y joindre la suppression de la justice musulmane dont le peuple ne veut plus, parce qu'elle est synonyme d'injustice et de prévarication. L'avenir montrera d'autres réformes, mais c'est sans doute par celles-là qu'il faudrait commencer.

Cette première solution nous semble juste, et le diagnostic établi par M. Servier nous a paru solidement établi.

A. VINCENT

---

1. Henry VAN STRAELEN. — **Où va le Japon ?** — In-8 de 276 p., 9 NF. — Paris, Casterman, 1960.
2. Roger BARON. — **Regards catholiques sur l'Inde** — In-8 de 70 p., 2,40 NF. — Paris, Desclée, 1959.
3. R. P. BAUDU. — **La Mission de Shizuoka.** — In-8 de 126 p. — Missions Etrangères, Hongkong.

1. — Un missionnaire, en Orient depuis un quart de siècle, professeur d'Université au Japon, brosse dans ces pages un tableau d'ensemble sur le Japon envisagé surtout dans la perspective chrétienne. Il expose les divergences capitales : sociales, linguistiques et intellectuelles, entre l'Est et l'Ouest. Puis il rapporte le jugement que l'Est porte sur l'Ouest : manque de vie intérieure, discrimination raciale, obstacles en face desquels le missionnaire a une tâche délicate à opérer.

Ensuite il étudie la mentalité japonaise (contrastes, amour de la nature, respect de l'étiquette, solidarité familiale, adaptation et conservatisme, etc.). Un chapitre entier est réservé à la femme japonaise. Un autre au monde universitaire. Et le suivant aux problèmes économiques et sociaux (action de Mac Arthur, surpopulation, dépenses inutiles, etc.).

Alors seulement l'auteur aborde en deux chapitres l'attitude de l'Asie en face du christianisme. Il énumère les difficultés nombreuses résultant de l'originalité ethnique (aversion pour les affirmations catégoriques, éclectisme, absence de la conscience du péché, etc.), de la présentation du christianisme (susceptibilité à l'égard de toute critique des traditions ancestrales, aspirations à un christianisme indigène), des critiques faites à l'enseignement scolaire chrétien, de la manière dont se présente l'Eglise visible, jugée intolérante, et malheureusement divisée.

Enfin, après avoir souligné les influences chrétiennes sur les japonais non chrétiens, il passe en revue les problèmes cardinaux de la Mission contemporaine : d'abord se connaître mutuellement dans le respect et l'estime, et, à partir de là, mettre en valeur les richesses religieuses, philosophiques, culturelles et mystiques de l'Orient, sans amoindrir la doctrine chrétienne.

Ce livre intéressant et suggestif à bien des points de vue et, pensons-nous, exact dans la solution qu'il propose pour l'évangélisation, aidera à mieux comprendre le Japon et tout l'Extrême-Orient, et à mieux travailler à sa conversion.

2. — L'essentiel de ces pages est paru dans *La France Catholique* en 1953. L'auteur cite d'abord l'opinion de quelques penseurs de l'Inde et résume en quels termes l'Eglise, l'Occident et l'Inde se confrontent. Puis il rappelle l'initiative de l'abbé Monchanin et expose, d'après lui et son compagnon, Dom Le Saux, les conditions d'accès à l'âme indienne : contact par la sympathie, par la pensée ouverte et accueillante, quoique intransigeante en matière dogmatique, par la vie et par la liturgie et l'art sacré.

Ces pages, qui rejoignent en partie l'inspiration du volume précédent, aideront les lecteurs cultivés à comprendre l'enjeu de la conversion de l'Inde, c'est-à-dire à la fois des obstacles apparemment infranchissables, mais aussi certains moyens qui s'imposent et ne seront sans doute pas inefficaces.

3. — Sizouoka est une préfecture du Japon située à l'ouest de Tokyo et peuplée de plus de trois millions d'habitants. L'auteur, dans ces pages extraites du *Bulletin des Missions Etrangères de Paris*, en raconte l'histoire depuis 1872 jusqu'à nos jours. Les missionnaires qui y travaillèrent sont cités les uns après les autres. Parmi les anciens une place de choix est réservée au P. Testevuide, un « héros », un « géant », né en Haute-Marne, ancien élève du Séminaire de Langres, et qui y résida entre 1880 et 1890.

Plus récemment émerge la figure du P. Delahaye, qui évangélisa cette contrée de 1914 à 1957. Les dernières pages décrivent la situation résultant de la dernière guerre. Ce recueil, amplement illustré, où les anecdotes pittoresques ou émouvantes ne manquent pas, préservera de l'oubli de bons ouvriers du Seigneur, et intéressera des lecteurs variés.

---

1. Victor-Henry DEBIDOUR. — **Brève histoire de la sculpture chrétienne.** — In-12 de 128 p., 3,50 NF.
2. Marcel BRION. — **Ces palais où Dieu habite.** — In-12 de 128 p., 3,50 NF. — (Coll. « Je sais-Je crois »). — Paris, Fayard, 1960.

1. — En huit chapitres denses, l'auteur présente d'une manière personnelle et intéressante l'histoire de la sculpture chrétienne dans l'antiquité romaine, à Byzance, au haut Moyen-Age, aux époque romane et gothique, à la Renaissance, aux XVIe-XVIIIe siècles, et enfin « vers aujourd'hui », manière de dire que le XIXe siècle ne compte pas dans l'histoire de la sculpture chrétienne.

Il explique aussi clairement que possible les causes de l'évolution de la sculpture sacrée, et s'efforce de la faire goûter et comprendre en la replaçant dans son milieu.

Ce petit volume sera une excellente initiation aux ouvrages plus développés dont on trouvera une bibliographie à la dernière page.

2. — C'est à l'architecture religieuse que ce volume est consacré. Mais il ne s'étend que du XVe siècle à 1800. L'objet en est suffisamment vaste, en effet, avec la Renaissance italienne, espagnole et portugaise, les expériences qui vont du gothique au Baroque dans les pays scandinaves et aux Pays-Bas, l'Angleterre partagée entre le Gothique et le Classicisme, l'histoire du Classicisme français, et enfin le Baroque en Italie, en Espagne et en Allemagne.

Dans tous ces chapitres on trouvera des renseignements précieux, illustrés de nombreux plans. La bibliographie terminale contient une majorité d'ouvrages étrangers.

A lire ces deux exposés, on se rendra compte de la diversité des points de vue en art chrétien. M. Brion nous semble plus large que d'autres critiques dans l'appréciation du christianisme des artistes de certaines époques. C'est ainsi qu'il défend l'inspiration religieuse des artistes de la Renaissance (p. 17). Il écrit même : « Il est imprudent, sinon absurde, de prétendre qu'une période de l'art sacré européen est plus religieuse qu'une autre ; elle l'est à sa façon, suivant l'esprit du temps et l'esprit du lieu » (p. 91). Il semble qu'on peut discuter cette opinion.

---

**IMPRIMATUR**

Lingonis, die 1a novembris 1960

G. MICHEL, *vic. gen.*

*Le gérant* . C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)